Pamph.
Relig.
K.

Reimarus, Hermann Sam
Semler, Johann Salom

3 1761 09703727 9

Das religiöse Erleben

bei

H. S. Reimarus und J. S. Semler.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen philosophischen Fakultät der
Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Hermann Köstlin
aus Linsenhofen.

LIBRARY
APR 28 1922
UNIVERSITY OF TORONTO

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1919.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Adickes.

16. Juli 1914.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil.

Das religiöse Erleben bei Reimarus.

I. Methode und Quellen 3
II. Historische Voraussetzungen für das Wirken des Reimarus 6
III. Darstellung des religiösen Erlebens bei Reimarus 9
A. Die Stellung des Reimarus zu Gott 9
1. Vorbemerkungen 9
2. Das Erleben Gottes an der Welt bei Reimarus 9
a) Die Weisheit Gottes 9
b) Die Güte Gottes 14
α) Die Welt 15
β) Die Erde 15
γ) Menschen- und Tierreich 16
δ) Das Pflanzenreich 17
c) Die Macht Gottes 18
d) Die Vorsehung Gottes 19
α) Das Weltall 19
β) Das Walten der Elemente 20
γ) Die Art der göttlichen Vorsehung 21
δ) Das Menschenleben 22
3. Die religiösen Gefühle, welche das Erleben Gottes in Reimarus auslöst 25
a) Die Gefühle der Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe 26
b) Das Gefühl des Vertrauens 27
α) Das Bewußtsein der göttlichen Führung 27
β) Der Verzicht auf das Wunder 28
γ) Die Sicherheit gegenüber dem Problem des Bösen und des Übels 29
c) Das Gefühl der Dankbarkeit 34
d) Das Gebetsverlangen 36
B. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung des Reimarus zur eigenen Person 37
a) Das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit 37
α) Die Grenzen des menschlichen Verstandes 37
β) Die Stellung des Menschen in der Welt 38
γ) Die sittliche Beschaffenheit des Menschen 38
b) Das Gefühl des eigenen Wertes 39
c) Das religiöse Erleben als sittlicher Antrieb 40
α) Die Natur als sittliche Lehrmeisterin 40
β) Das natürliche Streben des Menschen nach dem Guten . . . 41
γ) Das mit dem Tun des Guten verbundene Glücksgefühl . . . 43
δ) Die Überwindung der Sünde 44
d) Das religiöse Erleben als Segensquelle für den Menschen . . . 48

Seite

C. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zu anderen Menschen 49
a) Die ablehnende Haltung gegen Andersgläubige 49
b) Das Verlangen, andere zu gewinnen 51
c) Die Liebe zu den Gleichgesinnten 51
D. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zur Welt 52
a) Die Freude an der Welt als der Welt Gottes 52
b) Die Unzulänglichkeit der Welt 53
E. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zum Jenseits . . 54
a) Das durch das religiöse Erleben geweckte Jenseitsverlangen . . 54
b) Wert und Bedeutung des Jenseitsglaubens 56
c) Die durch das religiöse Erleben bestimmte Jenseitsvorstellung . 57
d) Das Gefühl der Sterbefreudigkeit 58
IV. Versuch einer Erklärung des religiösen Erlebens bei Reimarus 59
a) Begrenzung der Aufgabe 59
b) Der Entwicklungsgang des Reimarus 59
c) Reimarus als religiöse und sittliche Persönlichkeit 61
d) Die Ablehnung des Christentums 62
α) Das Bedürfnis nach religiöser Autonomie 62
β) Die sittlich-religiösen Bedenken gegen das Christentum . . . 63
γ) Das andersartige religiöse Erleben 67
e) Der Einfluß des Christentums auf Reimarus (die sittlich-religiösen Ideale des Reimarus als Fortsetzung des Christentums) 68
f) Die natürliche Lebensauffassung des Reimarus als Vorbedingung seines religiösen Erlebens 69
V. Verschiedenheiten und Spannungen im religiösen Leben des Reimarus . 70
a) Der doppelte Begriff von Vorsehung in bezug auf die Welt . . 70
b) Der doppelte Begriff von Vorsehung in bezug auf den Menschen 71
c) Die verschiedene Art des Gebets 72
d) Die unklare Stellung zum Sündenbegriff 73
e) Der Widerspruch beim Jenseitsglauben 73
f) Die Spannung zwischen Vorsehungsglauben und Geschichte . . 74
VI. Urteile über Reimarus als religiöse Persönlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart 75

Zweiter Teil.

Das religiöse Erleben bei Semler.

Vorbemerkung 76
I. Darstellung des religiösen Erlebens bei Semler 78
A. Die Stellung Semlers zu Gott 78
1. Das Erleben Gottes im eigenen Leben als eines Herrn und Richters 78
a) Semlers berufliches Leben 79
b) Semlers Privatleben 81
c) Die Art des Gotteserlebens 82
d) Der Segen der Gottesfurcht 83
2. Das Erleben Gottes als der Macht der Vorsehung 84
a) Semlers eigenes Leben 84
α) Die Vorsehung im äußeren Verlauf des Lebens 84
β) Die Vorsehung als sittlich-erziehende Macht 88
γ) Die Art von Semlers Vorsehungsglauben und die Wunderfrage 89
δ) Die Vorbedingung des Vorsehungsglaubens 92
b) Die göttliche Vorsehung in der Geschichte 94
α) Die Geschichte der Theologie und Kirche als Zeugnis der Vorsehung 94
β) Die theologischen Konsequenzen aus dem Erleben der Vorsehung 95
c) Die göttliche Vorsehung in der Natur 98

Seite

3. Das Gefühl der Dankbarkeit 100
a) Die natürliche Neigung Semlers zur Dankbarkeit 100
b) Die äußeren und inneren Gründe zum Dank gegen Gott . . . 101
4. Das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott und das Gebetsleben als Mittel, diese Gemeinschaft herbeizuführen und zu erhalten 102
B. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung Semlers zur eigenen Person 104
a) Das Gefühl der moralischen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit 105
b) Die Erfahrung der göttlichen Hilfe 108
α) Die Voraussetzungen für den Empfang derselben 108
β) Die Hilfe gegen die Sinnlichkeit 110
γ) Die Besserung des Wesens 111
δ) Offenbarung und Christentum als Quellen der Hilfe 112
c) Das Gefühl der Seligkeit 117
C. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zu anderen Menschen 121
a) Das Verlangen, andere zu gewinnen 121
b) Die praktische Nächstenliebe 122
D. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zur Welt 123
E. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zum Jenseits . . 124
a) Der Grund der Jenseitshoffnung 124
b) Das Gefühl der Sterbefreudigkeit 126
II. Versuch einer Erklärung des religiösen Erlebens bei Semler 127
a) Der Entwicklungsgang Semlers 127
b) Semler als sittliche Persönlichkeit 131
c) Die Urteile der Zeitgenossen 132
d) Die Stellung Semlers zum Christentum 133
α) Das Christentum Semlers 133
β) Semlers Gegensatz gegen das Christentum der Kirche . . . 137
γ) Innere und äußere Gründe für Semlers neue Auffassung des Christentums 140
e) Die Stellung Semlers zu Deismus und Naturalismus 141
III. Semler und die rationalistische Auffassung vom Christentum 144
IV. Urteile über Semler als religiöse Persönlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart 147

Dritter Teil.

Eine Vergleichung von Reimarus und Semler.

A. Gemeinsames 149
a) Ablehnung der Autorität der Bibel 149
b) Ablehnung der Autorität der Kirche 150
c) Die moralische Beurteilung der Religion 150
d) Die Gestaltung der Frömmigkeit nach den religiösen Bedürfnissen 151
B. Verschiedenes: Die verschiedene Stellung zum Christentum und das verschiedene religiöse Erleben 152

Literaturverzeichnis.

a) Schriften von Reimarus (die Abkürzungen sind in Klammern beigefügt).

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 6. Aufl. Hamburg 1791. (1. Aufl. 1754.) (W.)

Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (als Manuskript auf der Hamburger Stadtbibliothek, 2 Bde.) (S. I u. S. II).

Dieselbe in neu ausgewählten Fragmenten herausgegeben durch Dr. phil. W. Klose in „Niedners Zeitschrift für historische Theologie" 1850, 1851, 1852 (ZT.[1], ZT.[2], ZT.[3]).

Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere 4. Aufl. Hamburg 1798. (1. Aufl. 1762.) 2 Teile (T. I u. T. II).

Orationes II, Omnes homines aeque felices esse (O. h.), de Genio Socratis. Wismariae 1723.

Leichenprogramme hamburgischer Senioren, Professoren und Rektoren von 1701—1800 (LP.), Hamburger Stadtbibliothek Realkatalog KD Vol. I, p. 258, Nr. 23, 25, 35, 38; p. 265 Nr. 7, 9, 10, 13, 15, 16, 17. Vol. V p. 39 Nr. 8, 10, 11. Ebendort:

Supellex epistolica Uffenbachii et Wolfiorum CXIX. Ad Jo. Christoph Wolfium VI. M-R. (Brief an Wolf).

Vorlesungsanzeigen des Akademischen Gymnasiums 1753—1800, Hamburger Stadtbibliothek Realkatalog KD Vol V p. 39 (VA.).

Die Vernunftlehre 3. Aufl. Hamburg 1766. (1. Aufl. 1756.)

Kleinere Schriften.

Machiavellismus vor Machiavell. Wittenberg 1719.

„Über das Schicksal" von Gemiston Plethon. 1720.

Über den Gebrauch der Philosophie beim Unterrichte. Wismar 1723.

Die Natur des Unendlichen in der Mathematik. Wismar 1724.

Der Instinkt der Tiere als Beweis fur das Dasein und die Weisheit Gottes. 1725.

Fabel über die Bienen von Mandenville. 1726.

Wie es nicht leicht sei, auf mathematische Weise zur Gewißheit zu kommen. 1727.

Über das Studium des Griechischen und der humanistischen Wissenschaften bei den Hebräern. 1728.

b) Schriften über Reimarus.

Leichenprogramm für H. S. Reimarus von J. G. Büsch. Hamburg 1768 (LP. für Reimarus 1768).

Die unsterblichen Verdienste unseres großen Reimarus um die Religion von J. G. Vinc. Nölting. Hamburg 1769.

Joh. Albr. Hinr. Reimarus, Lebensbeschreibung. Hamburg 1814.

Joh. Albr. Hinr. Reimarus, de vita sua commentarius, addita sunt: de vita H. S. Reimarii narrationes J. G. Büschii et C. A. Klotzii. Hamburg 1815. (Elogium von Klotz = El.)

David Friedrich Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862.
Karl Mönckeberg, H. S. Reimarus und J. Chr. Edelmann. Hamburg 1867. (Gallerie Hamburgischer Theologen Bd. 5.)
K. Chr. Scherer, Das Tier in der Philosophie des H. S. Reimarus. Würzburg 1898.
K. Chr. Scherer, Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei H. S. Reimarus. Würzburg 1899.
Rudolf Schettler, Die Stellung des Philosophen H. S. Reimarus zur Religion. Diss. Leipzig 1904.
Dr. B. Brandl, Die Überlieferung der „Schutzschrift" des H. S. Reimarus. Pilsen 1907.

c) Schriften von Semler.

Das 173 Nummern enthaltende Verzeichnis derselben findet sich in Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Literatur Bd. 5, 184—201. Hier werden nur die wichtigsten genannt (Abkürzungen der öfters zitierten sind in Klammern beigefügt).

Versuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosos Theologiae. Halle 1757.
Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 1.—4. Stück. Halle 1760—1770. (V. z. th. H.)
Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit von Baumgartens Ev. Glaubenslehre Bd. 1—3. Halle 1759/60.
De daemoniacis, quorum in evangeliis fit mentio. Halae 1760.
Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam libr. I, II. Halae 1765/66.
Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die vielen Wunderkuren und Mirakel in den ältesten Zeiten; zu Beförderung des immer besseren Gebrauchs der Kirchenhistorie. Halle 1767. (Wu. u. Mi.)
Paraphrasis epistolae ad Romanos. 1769.
Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanon nebst Antwort auf die tübingische Verteidigung der Apokalypsis Bd. I—IV, 1771—1774 (K. I, II, III, IV).
Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der akademischen theologischen Lehrart in bescheidener Antwort auf Herr Danovs Sendschreiben. Halle 1771. (A. a. H. Da. S.)
Asketische Vorlesungen zur Beförderung einer vernünftigen Anwendung der christlichen Religion I. Halle 1772. (Ask. V.).
Zum Andenken der Frau Ch. M Semlerin. Halle 1772. (Z. A. d. Fr. S)
Apparatus ad liberalem veteris testamenti interpretationem. Halae 1773. (app. ad l. v. t. i.)
Apparatus ad liberalem novi testamenti interpretationem. Halae 1773 (1. Aufl. 1767) (app. ad l. n. t. i.).
Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, auditorum usui destinata. Halae 1774.
Versuch einer freien theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs. Halle 1777. (V. e. fr. th. L.)
Antwort auf das Bahrdtsche Glaubensbekenntnis. Halle 1779. (A. a. d. Ba. Gl.)
Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Dessau 1779/80. (B. d. Fr. e. U.)
Aufrichtige Antwort auf Herr Basedows Urkunde. Halle 1780.
Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt I 1781, II 1782 (Lbb. I u. II).
Zusätze zu Lord Barringtons Versuch über das Christentum und den Deismus. Halle 1783. (Zus. zu Lord Ba. V.)
Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? Halle 1784.

Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern. Halle 1786. (N. V.)
Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig 1786.
Vorläufige Antwort auf eines Naturalisten unbillige Prüfung der vertrauten Briefe über die Religion. Halle 1786. (A. a. e. Nat. unb. Pr.)
Vorbereitung auf die Königliche Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi. Halle 1787. (Von der Gottheit Christi.)
Verteidigung des Königlichen Edikts vom 9. Juli 1788 wider die freimütigen Betrachtungen eines Ungenannten. Halle 1788. (V. d. Kgl. E.)
Paraphrasis in I. Joh. epistolam mit lateinischer Vorrede von J. A. Nösselt, „De Semleri maxime ut interpretis N. T. laudibus narratio". Rigae 1792.
Letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion, mit Vorrede von C. G. Schütz. Königsberg 1792. (L. Gl.)

d) Schriften über Semler.

Über Herr D. Semlers letzte Lebenstage für seinen künftigen Biographen von Fr. Aug. Wolf. Halle 1791. (Fr. A. Wolf, Kleine Schriften, herausg. von G. Bernhardy Bd. II. Halle 1869.
Semlers letzte Äußerungen über religiöse Gegenstände. Herausg. von Niemeyer. Halle 1791.
Nekrolog auf das Jahr 1791. Gesammelt von Fr. Schlichtegroll Bd. II. Gotha 1793.
Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Literatur Bd. 5, 1—202. Leipzig 1793.
F. Tholuck, Vermischte Schriften II. Hamburg 1839.
Theologische Jahrbücher Bd. IX Jahrgang 1850, „Die Einleitung in das Neue Testament als theologischer Wissenschaft" von F. Chr. Baur.
F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 1852.
Uhlhorn, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II, 1857. (J. f. d. Th.)
H. Schmid, Die Theologie Semlers. Nördlingen 1858.
A. Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments. Halle 1863.
F. Tholuck, Geschichte des Rationalismus Abt. 1. Berlin 1865.
J. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. München 1867.
F. W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik Bd. IV. Berlin 1867.
Diestel, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. XII, 1867. (J. f. d. Th.)
K. Fr. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipzig 1874.
G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie 3. Teil. Leipzig 1875.
C. Mirbt, Artikel „Semler" in der Realenzyklopädie von Hauck Bd. XVIII, 1906.
Tschackert, Artikel „Semler" in der Allgemeinen deutschen Biographie.
P. Gastrow, Joh. Sal. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie, mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Gießen 1905.
G. Karo, Joh. Sal Semler in seiner Bedeutung für die Theologie, mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Berlin 1905.
H. Hoffmann, Die Theologie Semlers. Leipzig 1905.
L. Zscharnack, Lessing und Semler, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Gießen 1905.
Magister Laukhard, Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben, herausg. von H. Schnabel. München 1912.

Einleitung.

O. Külpe sagt vom Deismus, daß er praktisch dem Atheismus gleichkomme. Denn wenn ein göttliches Wesen bloß als letzte Ursache der Welt postuliert werde, sei ein religiöses oder ethisches Verhältnis zu ihm, von einer unbestimmten Verehrung abgesehen, überhaupt nicht möglich[1]). Wie wenig ein solches Urteil z. B. der Religion eines Reimarus gerecht zu werden vermag, wird die Darstellung des religiösen Erlebens dieser Persönlichkeit beweisen. In ebenso abfälliger Weise wie Külpe urteilt W. Windelband über den Deismus: es habe nie eine magerere Form des religiösen Lebens gegeben als diese. Denn bei ihr zeige sich nichts mehr von dem Bangen um das Heil der Seele, von dem Ringen nach Erlösung, von dem inbrünstigen Gefühl der Errettung[2]). Wenn man so von vornherein sagt: falls ich bestimmte, mir wichtige Merkmale der Religiosität bei einem anderen nicht finde, erkenne ich seine Frömmigkeit nicht als voll an, wird man fremder Religiosität niemals gerecht werden können.

Gegenüber solchen Urteilen muß man sich zuerst darüber klar werden, daß es keine allgemein anerkannte Definition von Religion gibt; der eine versteht darunter das Verhältnis des Menschen zu Gott, ein anderer die Ehrfurcht vor dem Universum, wieder ein anderer die Hingabe an die Idee der Menschheit. Doch handelt es sich hiebei eigentlich nur um rein formale Definitionen des Religionsbegriffes, denn das Wort „Gott" z. B. sagt durchaus nichts Eindeutiges und Festbestimmtes, da die einzelnen religiösen Persönlichkeiten oft ganz verschiedene Gottesvorstellungen haben. Es gibt also kein allen Menschen gemeinsames Objekt für das religiöse Erleben, sondern gerade die religiösen Objekte unterscheiden sich voneinander. Man könnte eher sagen, daß gewisse Arten von Gefühlen nicht fehlen dürfen, wenn überhaupt von Religion die Rede sein soll. Aber dabei darf man nicht vergessen, daß z. B. Ehrfurcht und Vertrauen keine spezifisch religiösen Gefühle sind, sondern es erst dadurch werden, daß sie sich einem religiös gewerteten Objekt zuwenden. Man muß deshalb, wenn man allen religiösen Erscheinungen gerecht werden will, nach einer

[1]) O. Külpe, Einleitung in die Philosophie[6], Leipzig 1913, 265.
[2]) W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[6], Tübingen 1912, 414.

möglichst allgemeinen Definition des Wortes Religion suchen. Den Weg zu einer solchen weist W. James, wenn er sagt, daß Religion jedenfalls „Gesamtrückwirkung aufs Leben" sei [1]). Nur fürchtet er, daß man bei einem so weiten Gebrauche des Begriffes „Religion" schließlich auch den Standpunkt grundsätzlicher Ironie dem Universum gegenüber als Religion bezeichnen müßte, und er erinnert mit Recht daran, daß für gewöhnliche Menschen Religion oder Religiosität immer einen ernsten Gemütszustand bedeute, welche besondere Auffassung von ihr man im übrigen auch vertreten möge [2]). Man kann aber der von James angedeuteten Gefahr begegnen und zugleich den verschiedensten religiösen Persönlichkeiten gerecht werden, wenn man sagt: Religion ist *positive* Gesamtrückwirkung auf das Leben. Wenn jemand jeden Sinn und Zweck des Daseins leugnet, so steht er dem Leben rein negativ gegenüber und wird *selbst* diesen seinen Standpunkt nicht als einen religiösen bezeichnen wollen. Wo man dagegen einen Sinn und Zweck des Lebens in irgendeiner Form bejaht, da findet eine positive Gesamtrückwirkung auf das Leben statt, und diese nenne ich Religion. Wenn man daher nach dem religiösen Erleben eines Menschen fragt, muß man sehen, ob eine solche sich bei ihm findet und welcher Art sie ist.

Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, das religiöse Erleben zweier geschichtlichen Persönlichkeiten zu untersuchen und sie nach dieser Seite hin miteinander zu vergleichen; sie soll also dem Gebiet der Individualpsychologie angehören. Sie will demgemäß nicht das Wesen der Religion überhaupt ergründen, sondern nur die Religion gerade dieser beiden Männer erforschen. Ebenso kann es nicht ihre Aufgabe sein, die Wirklichkeit, die dem Erleben von Reimarus und Semler zugrunde liegt, zu prüfen oder glaubhaft zu machen. Sie wird sich vielmehr darauf beschränken, die Tatsachen des religiösen Bewußtseins beider unter bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen und auf Grund der gewonnenen Resultate Reimarus und Semler einander gegenüberzustellen. Zugleich soll versucht werden, begreiflich zu machen, wie sie gerade zu einem solchen religiösen Erleben kamen. Hiebei kann es sich natürlich nicht um eine restlose Erklärung handeln, weil die innersten Vorgänge des menschlichen Herzens sich dem Beobachter entziehen. Auch die Kritik soll zum Worte kommen, doch nicht um von einem andern Standpunkt aus ein Werturteil über die Religiosität jener Männer zu fällen, sondern um festzustellen, ob sich nicht bei ihnen Aussagen finden, die ihrem eigenen prinzipiellen Standpunkte widersprechen.

---

[1]) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin, Leipzig 1907, 31.

[2]) ib. 34.

Erſter Teil.

Das religiöſe Erleben bei Reimarus.

I. Methode und Quellen.

Wenn man das religiöſe Leben eines Menſchen erforſchen will, ſchlägt man am beſten den Weg ein, daß man nach ſeiner Stellung zu Gott, zur eigenen Perſon, zu andern Menſchen, zur Welt und zum Jenſeits fragt. Auf Grund verſchiedenen religiöſen Erlebens ſind freilich die Vorſtellungen von Gott und Jenſeits ſehr mannigfaltig. Der Pantheiſt verehrt in Gott das unperſönliche All, von dem er ſich ſelbſt als einen Teil empfindet, während der Deiſt und Theiſt in Gott ein überweltliches Weſen ſehen, vor dem ſie ſich in Ehrfurcht beugen. Und während die beiden letzteren auf ein perſönliches Fortleben nach dem Tode in einer anderen Welt hoffen, glaubt mancher Pantheiſt, daß ſeine Perſönlichkeit beim Tode im Alleben aufgehe, und daß man nur inſofern von einem Weiterleben reden könne, als das Lebenswerk des einzelnen für das große Ganze über den Tod hinaus eine Bedeutung habe. Trotz aller Verſchiedenheit fehlen jedoch die Begriffe „Gott“ und „Jenſeits“ bei keiner Art von Religioſität, und gerade aus den eigentümlichen Vorſtellungen, die der einzelne mit dieſen Begriffen verbindet, kann man ſein religiöſes Erleben erſchließen.

Um bei einem verſtorbenen Schriftſteller ſeine Stellung zu Gott zu ergründen, muß man ſeine Schriften, Reden, Briefe, Tagebücher, ſeinen handſchriftlichen Nachlaß, ſoweit das alles vorhanden und zugänglich iſt, gegebenenfalls auch die Schriften anderer, die über Geſpräche mit ihm berichten, daraufhin durchforſchen, ob irgendwo von perſönlichen Glaubenserfahrungen die Rede iſt. Hierher gehören Schilderungen von Vorkommniſſen, die ſich auf das äußere und innere Leben beziehen. Hilfe in Not, Errettung aus Krankheit und Todesgefahr, Glück und Erfolg im Beruf, Verbeſſerung der äußeren Lebenslage werden von dem Frommen der göttlichen Vorſehung zugeſchrieben. Familienereigniſſe wie Eheſchließung, Geburt eines Kindes wird der Gläubige in Beziehung zu Gott ſetzen. Vielleicht ſind Mitteilungen über Fälle vorhanden, wo der betreffende Menſch aus dem Gedanken an Gott Kraft geſchöpft hat, eine Verſuchung zu überwinden, oder wo das Gefühl der Nähe Gottes das Gewiſſen ge-

stärkt hat. Wo von schweren Zeiten im Leben berichtet wird, von Mißerfolgen, Verkennung, Anfeindung, von Zweifeln, die den Gläubigen heimsuchen, von Todesfällen in der Familie, finden sich oft auch Worte, die vom Trost im Unglück, von der Kraft und Hilfe des Glaubens sprechen. Man wird auf alle Gefühlsäußerungen wie Dankbarkeit gegen Gott, Furcht vor ihm, Liebe und Vertrauen zu ihm zu achten haben, um zu sehen, ob sie ihren Grund in besonderen Erlebnissen haben. Wichtig ist auch, welcher Wert dem Gebet beigelegt wird, und ob von auffallenden Gebetserhörungen erzählt wird. In der Natur erkennt der Fromme gewöhnlich die Spuren der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes; man muß darum nach Aussagen in dieser Beziehung suchen, namentlich auch sehen, wie sich die betreffende Persönlichkeit mit dem in der Natur abfindet, was vom menschlichen Standpunkte aus als unvollkommen, lästig und unheilvoll erscheint.

Für die Religiosität eines Menschen ist seine Stellung zur eigenen Person fast ebenso bezeichnend wie sein Verhältnis zu Gott. Man wird darum z. B. bei Reimarus prüfen, wie er sich selbst beurteilt. Es kommen hier Bekenntnisse der persönlichen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit in Betracht, Klagen über besondere Fehler und Schwächen, freudige Äußerungen über den sittlichen Fortschritt, den man seiner Religion verdankt, Bemerkungen über das Glück und den inneren Frieden, die man durch seinen Glauben gefunden hat.

Die Religion bestimmt auch das Verhalten zu andern Menschen; deshalb hat man darauf zu achten, wie eine religiöse Persönlichkeit sich im Verkehr mit ihren Nebenmenschen zeigt. Charakteristisch ist hier das Benehmen gegen Andersgläubige, das sowohl in Zurückhaltung ihnen gegenüber als in dem Bemühen, sie für die eigene Anschauung zu gewinnen, zum Ausdruck kommen kann. Wenn man fragt, ob jemand Nächstenliebe in seinem Leben geübt hat, wird man mehr auf die Zeugnisse von Zeitgenossen angewiesen sein. Doch kann ein Mensch auch, ohne sich rühmen zu wollen, davon erzählen, wie er Gelegenheit gefunden hat, andern Gutes zu tun.

Ein jeder wird sich auf Grund seiner Erfahrungen auch ein Urteil über die Welt bilden, in der er lebt. Die Untersuchung der Quellen muß herausstellen, ob sich Äußerungen der Freude an der Welt, der Begeisterung für alles Große und Schöne in ihr finden, ob sich jemand in ihr als der Welt Gottes heimisch fühlt. Es können aber auch entgegengesetzte Ansichten zutage treten, die ein starkes Gefühl für die Mängel der Welt, für den Widerstand, den sie allem Streben des Menschen entgegensetzt, verraten. Aus dieser Stimmung heraus erwächst vielfach die Jenseitshoffnung. Sie kann sich in verschiedener Weise äußern: im Streben nach wahrer, auf dieser Erde nicht erreichbarer Vollkommenheit, in der Sehnsucht nach Befreiung von aller Not und allen Schmerzen des Lebens, im Verlangen nach ungetrübtem, dauerndem Glück, im Wunsche,

liebe Verstorbene wiederzusehen. Als Gründe für den Jenseitsglauben werden oft Ahnungen und Gefühle oder angebliche geschichtliche Offenbarungen und Begebenheiten wie z. B. die Auferstehung Jesu geltend gemacht. Mitteilungen von andern über das Sterben eines Menschen können unter Umständen zeigen, welche Rolle die Jenseitshoffnung in seinem Leben gespielt hat.

Nach all diesen Seiten hin sind die Schriften einer Persönlichkeit, deren religiöses Erleben man kennen lernen will, zu durchforschen. Um ein Gesamtbild von ihr zu gewinnen, hat man sein Augenmerk auch auf ihren Entwicklungsgang zu richten. Ist dieser ein gleichmäßig ruhiger gewesen? oder weist er Erschütterungen auf? Haben überkommene religiöse Begriffe infolge persönlicher Erfahrungen eine Umwandlung erlebt? Besteht vielleicht ein Widerspruch zwischen religiösen Kindheitserinnerungen und durch wissenschaftliche Forschung gewonnener Überzeugung? So lauten die Fragen, die hier zu stellen sind. Die Erziehung des Elternhauses, die späteren Einflüsse der Umgebung, der Charakter der Zeit, in der jemand lebt, sind bei der Untersuchung des Werdegangs einer Persönlichkeit zu berücksichtigen.

Die Religiosität eines Menschen läßt sich weithin aus seiner besonderen Veranlagung erklären. Darum muß man solche Aussagen ins Auge fassen, welche Rückschlüsse in dieser Hinsicht gestatten. Der eine besitzt Selbstvertrauen und Entschlossenheit, der andere ist mehr passiv und zaghaft, der eine ist von Natur Optimist, der andere Pessimist, der eine hart und ausdauernd, der andere weich und schwach. Dabei kommen freilich vielerlei Mischungen vor, und man hat deshalb bei dem einzelnen darauf zu achten, welche Eigenschaften sich bei ihm am meisten ausgeprägt finden und welche Wirkung sie auf die religiöse Stimmung ausüben.

Wie steht es nun mit dem Material über Reimarus, das nach diesen Grundsätzen untersucht werden soll? Er selbst gibt in seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" eine Beschreibung seines Entwicklungsganges, die einen wichtigen Einblick in die Art seiner Religiosität gewährt. Außerdem läßt sich über seine persönliche Frömmigkeit manches aus Rektoratsreden, die er in Wismar hielt, aus verschiedenen Leichenprogrammen Hamburger Senioren, Professoren und Rektoren, aus Vorlesungsanzeigen des Hamburger Gymnasiums und aus mehreren Briefen an J. Chr. Wolf entnehmen. Der Sohn von Reimarus, J. A. H. Reimarus, erzählt in seinem „Vorbericht" zur „Schutzschrift" und im „Vorbericht" zu den von ihm in 6. Auflage herausgegebenen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" von den letzten Tagen und vom Tode seines Vaters. Den religiös-sittlichen Charakter von Reimarus schildern zwei Zeitgenossen: J. G. Büsch in seinem „Leichenprogramm für H. S. Reimarus" und J. H. Vinc. Nölting in seiner Schrift „Die unsterblichen Verdienste unseres großen Reimarus um die Religion".

Im übrigen ist man auf Werke theoretisch-wissenschaftlichen Inhalts angewiesen, in denen sich natürlich selten persönliche Bemerkungen finden.

Es sind nun alle seine Aussagen über religiöse Gegenstände daraufhin zu prüfen, ob sie auf eigenes Erleben hindeuten. Die Wärme und Begeisterung, mit der manche Darlegungen vorgetragen werden, die Leidenschaft, mit der gewisse Ansichten verfochten werden, das Neue und Eigenartige, das in einzelnen Aussprüchen zutage tritt, lassen persönliches Erleben ahnen. Solche Rückschlüsse dürfen bei Reimarus gewagt werden, weil er in seinen Schriften als ernster sittlicher Charakter erscheint und auch von den Zeitgenossen, die ihn persönlich gekannt haben, als solcher anerkannt wird. Man darf also überzeugt sein, daß er auch in religiöser Beziehung nur das gesagt hat, was ihm aus dem innersten Herzen kam. Eine gewisse Unsicherheit wird aber manchem dieser Rückschlüsse trotz aller Vorsicht anhaften, da es sich oft nur um Vermutungen handeln kann.

II. Historische Voraussetzungen für das Wirken des Reimarus.

Reimarus [1]) ist in der Geschichte der Philosophie als der entschiedenste Vertreter des Deismus bekannt. R. Falckenberg nennt ihn einen der klarsten und schärfsten Köpfe unter den Philosophen der Aufklärung [2]), und Fr. Überweg bezeichnet ihn als einen einflußreichen Vertreter der positiven Lehren des Deismus [3]). Reimarus vertritt mit Wärme und Überzeugung die natürliche Religion, unter welcher er einen vernunftgemäßen Gottesglauben versteht, und bekämpft als der erste deutsche Philosoph die positive Religion mit ihrem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung und an Wunder unter Ablehnung aller Vermittlungsversuche. Die Gedanken, welche Reimarus erfüllen, sind nicht neu, sie haben in ihm nur ihre äußerste Zuspitzung gefunden und größte Klarheit erlangt.

Reimarus lebt in einem Zeitalter, das große Umwälzungen auf allen Gebieten des geistigen Lebens, besonders auch in religiöser Beziehung, aufweist. In der Religion hatte bis dahin die Kirche mit ihrer Autorität und ihrer Tradition die Gemüter beherrscht, und es galt als Pflicht des einzelnen, sich ihrem Dogma zu unterwerfen. Schon seit Bacon hatte die Philosophie sich von dem Drucke der Kirche befreit und wenigstens in bezug auf das weltliche Wissen der Vernunft zu ihrem Rechte verholfen. Der einmal erwachte Forschungstrieb machte auch vor dem Dogma

[1]) Hermann Samuel Reimarus geb. 1694 in Hamburg, seit 1728 dort Professor für Hebräisch, gest. 1768.

[2]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie[7], 1. Hälfte, Leipzig 1912, 280.

[3]) Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie[10], 3. Teil, Berlin 1907, 241.

nicht Halt; er suchte es zuerst mit der Vernunft zu begreifen, und als sich das auf die Dauer als unmöglich zeigte, schritt er weiter zu seiner Verneinung. Nur was vor dem Richterstuhl der Vernunft seine Wahrheit erweisen kann, darf auf allgemeine Zustimmung rechnen. Damit wird keineswegs der subjektiven Willkür Tür und Tor geöffnet; die Vernunft wird als eine objektive Macht angesehen, die den Maßstab der Wahrheit in sich trägt. Wie der menschlichen Vernunft bringt man auch der sittlichen Anlage des Menschen großes Vertrauen entgegen. Während das Mittelalter die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen stark betont hatte, treten diese Gedanken nun ganz zurück. Der Mensch ist von Natur gut und kann das Gute tun, so lautet die neue Anschauung. Und die Welt gilt dem Menschen der Aufklärungszeit nicht mehr als eine Stätte des Jammers und der Sünde, die man gern bald mit einem besseren Jenseits vertauschen möchte, sondern als Ort alles Schönen und Guten. Der Jenseitsglaube wird nicht aufgegeben, aber im Vordergrund steht das Interesse an der Erde und dem irdischen Leben. Die Religion nimmt immer mehr einen Diesseitscharakter an.

Alle Strömungen dieser Zeit finden sich in Reimarus. Er hat ein starkes Vertrauen auf die Kraft der Vernunft und will das Dasein eines Gottes klar und deutlich beweisen. Von dem Willen des natürlichen Menschen zum Guten ist er fest überzeugt und bejaht freudig die Welt, in der er lebt. Und wie er die ganze Grundstimmung seiner Zeit teilt, so ist er auch in vielen einzelnen Anschauungen von Männern dieses Zeitalters abhängig.

In Deutschland haben ihn besonders Leibniz und Wolff beeinflußt. Diese beiden Gelehrten suchen freilich noch die natürliche Religion mit der geoffenbarten in Einklang zu bringen, aber die Offenbarung steht bei ihnen doch schon so im Hintergrund, daß es kein großer Schritt mehr zu ihrer Negation war. Mit Leibniz teilt Reimarus namentlich das Großzügige der Weltbetrachtung. Der Zweck der ganzen Welt liegt für Leibniz in nichts anderem als in der größtmöglichen Summe von Vollkommenheit oder innerer Zweckmäßigkeit aller ihrer Teile[1]). Auch Reimarus fragt bei der Welt nicht bloß nach dem Nutzen für den Menschen, sondern sieht in der zweckmäßigen Einrichtung aller Organismen einen Beweis der göttlichen Weisheit und Güte. In seiner Theodizee weist er auf den Vorgang von Leibniz hin (W. 561/62). Wolff hat die Geltung der Offenbarung davon abhängig gemacht, daß sie ihre Notwendigkeit erweisen könne, daß sie Gottes nicht unwürdig und nicht widervernünftig sein dürfe. Mit solchen Grundsätzen ist Reimarus an die Offenbarung herangetreten und hat sie von hier aus verneint. O. Pfleiderer sagt, daß Wolff die Anerkennung einer übernatürlichen Offenbarung durch die Bedingungen, von

[1]) O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie[3], Berlin 1893, 95.

denen er sie abhängig machte, ohne seine Absicht tatsächlich unmöglich gemacht habe [1]).

In den Niederlanden haben Spinoza und Bayle Reimarus vorgearbeitet. Spinoza erklärte Wunder für unmöglich, weil das Weltgeschehen ein undurchbrechbarer Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen sei. Reimarus lehnt zwar den spinozistischen Pantheismus ab, aber auch er bestreitet das Wunder; er hält es für unnötig, weil Gott doch im voraus alles weislich geordnet habe. Bayle kritisierte den sittlichen Charakter der biblischen Männer, eine Aufgabe, die Reimarus mit großer Schärfe weitergeführt hat.

Die englischen Deisten sind Reimarus gleichfalls bekannt. Herbert von Cherbury war der Ansicht, die natürliche Religion genüge zur Seligkeit [2]), Toland vertrat die Ansicht, daß Jesus nur einen „vernünftigen Gottesdienst" habe lehren wollen [3]). Collins griff den Weissagungsbeweis [4]), Woolston den Wunderglauben an [5]). Morgan nahm Anstoß an dem sittlichen Verhalten der handelnden Personen des Alten Testaments [6]), und für Tindal war das Christentum nur insofern wirkliche Religion, als es mit der natürlichen Religion identisch ist [7]). Alle diese Ideen zeigen sich auch bei Reimarus und werden von ihm fortgebildet.

Reimarus war seiner Zeit nur als der begeisterte Verteidiger der natürlichen Religion bekannt. Man meinte, er wolle mit ihr bloß eine Grundlage für das Christentum schaffen. Die „Schutzschrift", in der er die christliche Religion bekämpft, kam erst nach seinem Tode in den von Lessing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmenten zum Vorschein, welche die Gemüter sehr erregten. In dieser Zeit war aber in einzelnen Vertretern der deutschen Theologie, wie z. B. in Semler, der historische Sinn schon erwacht und damit auch die Erkenntnis der falschen Voraussetzungen, die der Kritik des Reimarus zugrunde lagen. Reimarus hat eine christliche Orthodoxie bekämpft, für welche die Bibel als inspiriertes Buch galt, und die überzeugt war, daß die biblischen Wunder geschichtliche Fakta seien. Gegenüber einer solchen Orthodoxie war Reimarus im Recht, als er es unternahm, auch die biblische Geschichte mit der Vernunft zu prüfen. Aber es fehlte ihm noch das geschichtliche Verständnis für Bibel und Christentum, das einen Sinn für religiöse Dichtung und Sage, für zeitgeschichtliche Bedingtheit der biblischen Schriftsteller und für Entwicklung und Verschiedenartigkeit der christlichen Ideen verlangt.

---

[1]) ib. 102.
[2]) G. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841, 50.
[3]) ib. 190.
[4]) ib. 274/75.
[5]) ib. 295 ff.
[6]) ib 377.
[7]) ib. 327.

III. Darstellung des religiösen Erlebens bei Reimarus.

A. Die Stellung des Reimarus zu Gott.

1. Vorbemerkungen.

Wenn man fragt, ob im Leben eines Menschen sich ein Erleben der Gottheit findet und welcher Art es ist, so wird man direktes und indirektes Erleben zu unterscheiden haben. Das erstere würde darin bestehen, daß ein Mensch sich des wunderbaren Eingreifens einer fremden göttlichen Macht in sein Leben innerlich bewußt wird. Es hat immer Personen gegeben, die behaupteten, Gottes Nähe unmittelbar gespürt zu haben. Es würde sich dabei um ein psychisches Wunder handeln, das natürlich nur für den Menschen, der es erlebt zu haben behauptet, Beweiskraft haben könnte. Das zweite würde besagen, daß das Erleben Gottes irgendwie vermittelt ist, und zwar gibt es da drei Arten, wie Menschen zum Glauben an eine Gottheit kommen: sie erleben diese an der Welt, an der Geschichte und am Verlauf des eigenen Lebens. Im ersten Falle macht die Welt mit ihrer Ordnung, Schönheit, Zweckmäßigkeit und Rätselhaftigkeit auf den Menschen einen solch überwältigenden Eindruck, daß sie ihn zum Glauben an einen Gott, der sie regiert, bringt; im zweiten glaubt der Mensch in der Geschichte eine höhere bewußte Leitung zu ahnen, und im dritten sieht er die Wechselfälle seines eigenen Lebens so geordnet, daß ihm dieses nicht ein Spiel des Zufalls zu sein scheint, sondern daß er darin eine gütige und weise Führung zu erkennen meint. Diese drei Arten des Erlebens Gottes sind nicht etwa scharf getrennt; die Menschen z. B., die Gott an der Welt erleben, finden ihn auch in ihrem eigenen Leben, und die, welche ihn als Lenker ihres Lebens ansehen, betrachten ihn auch als Herrn der Welt; aber es zeigt sich doch insofern eine Verschiedenheit, als der Ausgangspunkt ihrer religiösen Überzeugung jeweils ein anderer ist.

2. Das Erleben Gottes an der Welt bei Reimarus.

a) Die Weisheit Gottes.

Reimarus erlebt Gott vor allem an der Welt. Er hat auch versucht, das Dasein Gottes in Hinsicht auf sie durch Vernunftgründe zu beweisen. Gerade daß er diesen Versuch überhaupt gemacht hat, zeigt deutlich, daß er durch den Anblick der Welt schon zum Glauben an Gott innerlich gewonnen war. Wenn man bei ihm überall auf das achtet, was hinter seinen Äußerungen steht, so sieht man, daß bald diese, bald jene Seite der Welt ihm einen besonderen Eindruck macht, der ihn überwältigt und so zum Glauben an eine höhere Macht, welche die Welt geschaffen hat, bringt.

Die Menschen, welche in der Welt das Werk eines Gottes erblicken, preisen in ihr meist seine Weisheit und Güte. Sie bewundern die Verteilung und den Lauf der Gestirne im Weltenraum, die in gemessener Entfernung voneinander in festen Bahnen sich bewegen; sie weisen hin auf den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Sie rühmen die Sonne, die allem, was auf der Erde lebt, Licht und Wärme spendet. Alle Menschen und Tiere können nach ihrer Meinung in dieser Welt ihre Nahrung und ihren Unterhalt finden; es steht ihnen fest, daß der Körper von Mensch und Tier sinnvoll eingerichtet ist. Durch die Unvollkommenheiten und Mängel in der Natur lassen sie sich nicht in ihrer Überzeugung beirren; sie suchen jene entweder als möglichst geringfügig hinzustellen oder behaupten, daß das scheinbar Zweckwidrige doch im großen Ganzen seinen Sinn habe.

Zu dieser Art von Menschen gehört Reimarus. Die ganze Welt erscheint ihm als eine Offenbarung der Weisheit, Güte, Macht und Vorsehung eines vollkommensten Wesens; er glaubt, diese Eigenschaften auf das Sinnenfälligste in ihr zu erleben. In immer neuen Wendungen findet man diese Überzeugung in seinen Schriften ausgesprochen.

Die Weisheit Gottes findet er durch die „Ordnung und Übereinstimmung in der ganzen Welt" bewiesen. In dieser gibt es z. B. „lebendige, empfindende und verständige Geschöpfe, die mit einem künstlich gebauten Leibe begabet sind". Für völlig falsch hält Reimarus die Annahme, daß all die Teile, aus denen solch ein Leib besteht, durch einen Zufall sich zusammengefunden haben; er ist überzeugt, daß ein schaffender und ordnender Geist sie mit Wissen und Willen verbunden habe. Wer „Weisheit und Absichten" als Ursache der Ordnung annimmt, ist jedenfalls „nur um ein einziges unendlich kleines Teilchen (partem infinitesimam) von der allergrößten Gewißheit, daß dieses wahr und das Gegenteil falsch sei, entfernt". Denn „es haben sich vernünftige Männer Mühe gegeben, die Ungereimtheit solcher ungefähren Erzeugung der tierischen oder auch größeren Weltkörper aus dem wilden Zusammenlaufe der Urstoffe auf mathematische Weise zu berechnen; davon der Schluß etwa dieser ist, daß der eine Fall einer ordentlichen Zusammenfügung, der durch das Ungefähr möglich sein soll, gegen die Vielheit der unordentlichen Zusammenfügungen sich wie ein unendlich kleiner Teil (pars infinitesima) gegen eine unendlich große Zahl verhalte und daher als gar nichts zu achten sei" (W. 93/94). Reimarus ist überzeugt, daß „aller Menschen Erfindung, Witz, Verstand und Weisheit" nicht dazu ausreichen würde, aus Millionen Teilen verschiedener Art einen tierischen Körper ordentlich zusammenzusetzen. Daher ist es ihm erst recht ganz undenkbar, daß der Leib eines Tieres „einem ungefähren Zufalle" sein Dasein verdanken sollte (W. 94). Würfe man die 363 780 Buchstaben der Äneis in einen Sack, zöge blindlings einen Buchstaben nach dem andern heraus und setzte sie nebeneinander, so würde man sicher niemals eine Äneis zustande bringen. Nicht minder unmöglich scheint ihm

zu sein, daß „eine blinde Bewegungskraft in der Natur“ auch nur einen Floh hervorbringe (W. 94—96, 103/04). Man kann Reimarus einem Manne vergleichen, der eine sinnreich zusammengefügte Maschine bewundert und unwillkürlich nach dem Erbauer fragt: so steht er staunend still vor dem Kunstwerk des tierischen Körpers und ist ergriffen von der hohen Weisheit, die sich hier offenbart.

Bei seinem Glauben an die Selbstbezeugung Gottes in der Welt ist Reimarus dadurch bestimmt, daß er den unendlichen Verstand, der ihm in dieser entgegentritt, als dem seinigen zwar verwandt, aber weit überlegen erkennt. Ein Beispiel soll das klarmachen. Wenn jemand einen Dom sieht, den ein großer Meister erbaut hat, so kann dieser Anblick vieles in ihm wachrufen. Er fühlt sich vielleicht durch die ernste Erhabenheit des Doms zur Andacht gestimmt, sein Schönheitssinn freut sich an den harmonischen Formen, die sein Auge schaut, er bekommt aber auch Ehrfurcht vor dem gewaltigen Menschengeiste, der, dem seinen wesensähnlich und ihn doch überragend, sich ihm hier zeigt. So erlebt auch Reimarus an der Welt einen dem seinen gleichartigen und doch weit über ihn erhabenen Verstand.

Auf vier Wegen sucht Reimarus das Vorhandensein eines göttlichen Verstandes in der Welt zu beweisen: die geistige Freude des Menschen an der Ordnung in der Natur lasse sich nur durch das Dasein eines geistigen Prinzips in ihr erklären; alle menschliche Wissenschaft und Kunst und die darin sich aussprechende Vollkommenheit des Verstandes sei nur ein schwaches Abbild des in der Natur selbst zutage tretenden unendlichen Verstandes; die leblose Welt zeige eine wunderbare Übereinstimmung mit dem Wohl der Lebendigen, die sich nur aus göttlichen Absichten heraus verstehen lasse; in der Welt der Organismen begegne man überall so zweckmäßigen Einrichtungen, daß man die göttliche Weisheit nicht leugnen könne.

Reimarus ist überzeugt, „daß sich die Leute, welche allen Verstand und alle Absicht in der Natur aufzuheben suchen, durch ihre eigene Empfindung und Denkungsart widerlegt finden“. Jeder Mensch findet nach seiner Meinung „ein Vergnügen des Verstandes“ in der Betrachtung und Erforschung der Natur. „Wer könnte so viehisch sein“, ruft er aus, „daß er davon keine Empfindung hätte, wenn er die Natur einmal der Betrachtung gewürdigt hat?“ Um sinnliche Lust zu empfinden, genügen die leiblichen Sinne; „aber es kann kein Vergnügen des Verstandes an körperlichen Dingen entstehen, als aus der Einsicht desjenigen Verstandes, der sich in den Körpern zeigt und der unsern Verstand selbst bildet und vollkommener macht“; denn „der Verstand ist allein für Verstand und was daraus fließt, empfindlich“. „Was also Menschen in der Proportion, Schönheit, Ordnung und Übereinstimmung der Natur für Vergnügen des Verstandes finden, das beruht lediglich darauf, daß sie Verstand, Absicht, Kunst und Weisheit, wenigstens undeutlich, in den Dingen erblicken und von dieser Einsicht den angenehmsten Eindruck in ihrem Verstande bekommen“ (W. 204/05).

Durch das Studium der Natur kann man seinen Verstand vervollkommnen, Wissenschaften und Künste erlernen; aber alle menschlichen Kenntnisse sind nur „ein sehr schwacher Abdruck desjenigen Verstandes, der Regeln, Wissenschaft, Kunst, Weisheit und Absichten, welche in der Natur herrschen". Hier ist „die wirkliche Baukunst, die wirkliche Astronomie, Geometrie, Mechanik, Hydrostatik, Optik, Physik, da sind die wirklichen Regeln und Gesetze der Bewegung, der Wahrheit, der Pflichten und Glückseligkeit, wovon wir etwas Weniges durch Denkbilder gefaßt haben" (W. 205/06).

Die göttliche Weisheit tritt ferner in der „Übereinstimmung der körperlichen Welt mit dem Wesen der Lebendigen" für Reimarus klar zutage. Die Natur gibt dem Menschen viele für irgendeinen Zweck brauchbare Dinge an die Hand. Sieht man hierin einen Zufall statt göttlicher „Absichten", „so fällt alle Vollkommenheit der Dinge weg, und das Vergnügen an denselben hat keinen Grund". Reimarus unterscheidet „innere" und „äußere" Vollkommenheit. „Innere Vollkommenheit" besäße ein Gegenstand, wenn er „Empfindung" oder „Nutzen" von seinem Dasein hätte; das ist aber unmöglich, „denn innere Vollkommenheit hat für sich in der leblosen Materie keine Statt". „Die äußere Vollkommenheit" eines Dings besteht darin, daß es gemäß göttlicher Absicht dem „Wohl der Lebendigen" dient. Leugnet nun jemand „allen Verstand und alle Absicht" in der Natur, so muß er natürlich auch jene „äußere Vollkommenheit" in Abrede ziehen und kann sich nicht darüber freuen, daß die verschiedensten Dinge in der Welt die Aufgabe haben, dem Menschen zu nützen; denn „die äußere Vollkommenheit verschwindet, sobald die Übereinstimmung mit dem Wohl der Lebendigen nicht nach Absicht bestimmt ist". In diesem Fall, meint Reimarus, „ist jedes Ding, das zu meinem Nutzen dienet, nur wie ein gefundener Stein, der eben in die Lücke meines Gebäudes passet; dabei ich mich zwar über dessen Nutzen freuen, aber nicht über die Vollkommenheit des Steins selbst vergnügen kann". Er ist aber überzeugt, daß selbst Leute, welche prinzipiell einen göttlichen Verstand in der Welt verneinen, doch ein Wohlgefallen daran haben, daß diese so zweckmäßig für die Geschöpfe der Erde eingerichtet ist. Bei genauer Selbstprüfung müßten solche Menschen ihren negativen Standpunkt aufgeben, da doch sonst jenes Wohlgefallen grundlos wäre. Reimarus überläßt es „den absichtsfreien Herrn", „unparteiisch zu untersuchen, woher ihr Vergnügen an der Vollkommenheit der Dinge entsteht oder worin dieser ihre Vollkommenheit selbst bestehen soll, wenn sie weder innerlich noch äußerlich ist" (W. 202, 206). Ihm steht es außer Zweifel, „daß überhaupt alle und jede Einrichtung in der Welt, vom größten bis zum kleinsten, Weisheit und Absicht zeige, die einer gleichsam mit Händen greifen kann, so daß einer entweder die Natur nicht kennen, oder schamrot werden muß, wenn er sich und andere überreden will, daß solche Übereinstimmung mit dem Nutzen der Lebendigen entweder von einem wüsten Zufalle oder von einer blinden Notwendigkeit herrühre" (W. 200).

Göttliche „Endursachen" muß man zuletzt auch in der Welt der Organismen anerkennen, wenn man ihre sinnvolle Ordnung und Gestaltung begreifen will. Sieht man eine Pflanze, „die mit gewundenen Klammern ausgerüstet ist", so schließt man, „es sei ein Gewächse, das sich an andere halten muß". „Wäre keine Absicht in der Natur: so könnte das ebensogut unnötig als zu einem Nutzen sein." Erblickt man einen unbekannten Vogel, „dessen Zehen mit einer Haut zusammengeheftet sind", so wird man ihn sofort als Wasservogel bezeichnen. „Gewiß aus keinem andern Grunde, als aus dem Verhältnisse des Mittels zur Absicht." Den Tieren kann man „Empfindung und folglich eine Seele" nur darum zusprechen, „weil die Werkzeuge der Sinne um der Empfindung willen sind". Dagegen kann der Schluß „ex argumento analogiae, aus der Ähnlichkeit" „keine Festigkeit haben, wenn sich die Ähnlichkeit nicht auf eine und dieselbe allgemeine Absicht gründet". „Lebendige Einwohner in den Planeten" kann man nur annehmen, wenn man überzeugt ist, daß dort dieselben göttlichen Absichten wie auf der Erde walten. „Denn weil bei uns Land und Wasser, Berge und Täler, Regen und Sonnenschein, Tag und Nacht, Sommer und Winter um der Lebendigen willen sind und dieselben Dinge sich auch auf den Planeten befinden: so müssen diese Dinge auch in den Planeten um der Lebendigen willen sein". Andernfalls ist jene Meinung grundlos. „Denn bei allen diesen Beispielen läßt sich nicht sagen, daß die Folgerung aus wirkenden Ursachen entstehe. Keins hält den Grund der Wirklichkeit dessen, was daraus geschlossen wird, notwendig in sich, sondern jedes könnte auch ohne den Nutzen für sich sein. Es kann also die Folgerung bloß nach den Endursachen gültig sein" (W. 207/08).

Diese Stellen lassen auf der einen Seite deutlich erkennen, daß Reimarus zu dem Typus von Menschen gehört, den man den intellektualistischen nennen kann. Bei derartigen Leuten findet sich ein Vorherrschen des Verstandesinteresses und wenigstens häufig ein Zurücktreten des Gefühls- und Willenslebens. In religiöser Beziehung bemühen sich solche Naturen, solange sie die Grenzen der Vernunft nicht erkannt haben, das Dasein Gottes, die göttlichen Eigenschaften, die Vorsehung Gottes, die Unsterblichkeit der Seele mit Vernunftgründen den Menschen nahezubringen. Reimarus teilt mit seiner Zeit das unbedingte Vertrauen auf die Vernunft und will seine Gegner zur Anerkennung der göttlichen Weisheit in der Welt zwingen, indem er an ihr Denken appelliert.

Auf der andern Seite gewinnt man den Eindruck, daß Reimarus durch die Betrachtung der Welt sich innerlich erhoben fühlt und vor der hohen Weisheit sich beugt, die ihm hier vor Augen tritt. Er verficht seine Ansichten mit Wärme und Entschiedenheit, er spricht mit Begeisterung von der Schönheit und Ordnung in der Natur, und bewundert diese als die überlegene Lehrmeisterin vieler Wissenschaften und Künste. Einzelne starke Ausdrücke wie die, daß niemand so „viehisch" sein könne, um keine Freude an der Natur zu haben, daß in ihr die Weisheit und Absicht

Gottes „mit Händen zu greifen" sei, und daß man „schamrot" werden müßte, wenn man die zweckmäßige Einrichtung der Welt als zufällig erklären wollte, verraten den großen Eindruck, den die Natur als Offenbarerin Gottes auf ihn machte, und zeigen, wie stark er voll Staunen und Ehrfurcht an ihr und in ihr seinen Gott erlebte. Gemäß seiner intellektualistischen Veranlagung sucht er diese Gefühle bei sich selbst verstandesmäßig zu begründen und bei andern ihre natürliche Freude an der Welt auf demselben Wege in die religiöse Sphäre zu erheben.

Diese Verbindung von eindringendem Verstande und religiösem Sinn zeigen auch andere Stellen, in denen Reimarus sich über die göttliche Weisheit in der Welt äußert. Sein Verstand will alles erforschen und begreifen, sein Gemüt ist offen für die Schönheit und Harmonie in der Natur. Je mehr der Mensch „von der Übereinstimmung der Dinge" erkennen lernt, desto mehr muß er einsehen, „daß noch ein größeres, ja unendliches Feld übrig sei, welches unsere engen Schranken des Verstandes nimmer ausmessen werden" (W. 221). Im Verkehr mit der Natur geht es Reimarus wie einem Menschen, der im Zusammensein mit einem ihm geistig überlegenen Manne sich der eigenen Grenzen und der Vorzüge des andern immer mehr bewußt wird. Wie man die Klugheit und die Gesinnung eines irdischen Königs aus den Maßregeln, die er zum Schutze des Landes trifft, und aus den Verordnungen und Gesetzen, mit denen er das öffentliche Leben regelt, ersehen kann, so läßt sich auch die Weltregierung Gottes an der weisen Einrichtung der Welt erkennen. Denn „es sind Dinge in der Natur, die auch den Einfältigsten eine leserliche Schrift werden, daraus sie den Verstand und die Gesinnung des Schöpfers erkennen können und sollen" (W. 223/24). Gott selbst kann man nicht erfassen, aber seine Weisheit läßt sich begreifen. „Warum sollen wir", fragt Reimarus, „die offenbaren und jedermanns Einsicht gemäßen Spuren der göttlichen Vollkommenheiten übergehen und verachten?" (W. 228). Auch das Kleinste in der Natur, eine unscheinbare Pflanze oder ein winziges Tierlein, erzählt ihm von der Größe Gottes. Hier gibt es für ihn keine einzige „Bagatelle", sondern nur „Muster der größten Weisheit". Für den menschlichen Verstand ist das Geringste „noch zu groß, zu wunderbar, unbegreiflich, ja unendlich" (W. 228).

b) Die Güte Gottes.

Man kann einen Menschen wegen seines scharfen Verstandes bewundern; in ein näheres Verhältnis zu ihm wird man nur treten, wenn man Beweise seiner Herzensgüte hat. So staunt Reimarus die Weisheit Gottes in der ganzen Welt an; am häufigsten aber rühmt er in seinen Schriften die für die lebenden Wesen so günstige Einrichtung der Welt, denn diese ist ihm zugleich ein Zeugnis für die Güte Gottes. Er ist gerührt von der freundlichen Fürsorge Gottes für Menschen und Tiere,

die beide auf der Erde ihren Lebensunterhalt finden können. Es geht ihm, um ein Beispiel zu gebrauchen, wie einem Fremden, der in ein festlich geschmücktes Haus kommt und in einem Zimmer desselben eine mit Speisen und Getränken reichbesetzte Tafel findet. Verwundert betrachtet der Mann das alles, bis er plötzlich zu seinem Erstaunen erkennt, daß *ihm* diese Vorbereitungen gelten, und in dankbarer Rührung sich nach denen umsieht, die ihm diese Überraschung bereitet haben.

α) Die Welt.

Von der Güte Gottes zeugt das Weltall. Sind doch die Weltkörper nichts anderes als „lauter unzählbare Wohnhäuser für Lebendige, darin es ihnen an Licht, Luft, Wärme, Nahrung, Kleidung, an Wechsel von Tag und Nacht, von Frühling, Sommer, Herbst und Winter, an süßer Empfindung, Augenweide, Wohlschmack, Harmonie und zärtlichen Neigungen, und soweit jedes dessen fähig ist, an Unterricht und Ergötzung des Verstandes, an Mustern der Weisheit und Kunst, an Bewegungsgründen zur Tugend und Sittsamkeit, mit einem Worte, an Lust und Glückseligkeit, nach eines jeden Art, ebensowenig als auf unserem Erdboden, fehlen kann" (W. 156). Es ist „offenbar genug, daß alles, was in der körperlichen Welt ist, die Materie, deren Einteilung, Figur, Eigenschaft, Zusammenfügung, Kräfte, Bewegungsgesetze und Veränderungen, alles dem Nutzen der Lebendigen übereinstimme" (W. 159). Auf jeder von den „so vielen, so großen und so mancherlei Weltkugeln" kann eine bestimmte Gattung von Geschöpfen leben, welche dort den Lebensunterhalt finden, den gerade *sie* nach ihrer eigentümlichen Beschaffenheit brauchen. Immer *eine* Sonne scheint verschiedenen Sternen, die sich um sie drehen müssen, ohne miteinander zusammenzustoßen; die letzteren haben eine verschiedene Tages- und Jahreslänge, die eben den Geschöpfen angemessen ist, die auf ihnen wohnen. So hat alles in der Welt „seinen zureichenden Grund", „denn es gereicht alles den Lebendigen zum Vorteile, welches ohne diese umsonst sein würde". So erscheint die Welt Reimarus als „ein Ausdruck und Spiegel" des unendlichen Verstandes, der unendlichen Vernunft und Weisheit und der unendlichen Güte Gottes, „da er einer jeden möglichen Art der Lebendigen ihr Leben und ihre Art der Lust und Glückseligkeit, deren ein jedes in der Verknüpfung der Dinge fähig war, gegönnet" (W. 277/78).

β) Die Erde.

Zu den Weltkörpern, die für die lebenden Wesen so günstig eingerichtet sind, gehört auch die Erde. Durch die Sonne, welche sie bescheint, steht sie im Zusammenhang mit der großen Welt. Der Anblick dieses Gestirns muß den Menschen zum Lob und Preis Gottes ermuntern; niemand ist „so unwissend und fühllos, daß er nicht die Einrichtung des Sonnensystems und die Vorteile, die wir auf dem Erdboden davon ge-

nießen, so weit ersehen und empfinden sollte, als genug ist, die weise und gütige Vorsorge seines Schöpfers zu preisen" (W. 221).

Letztere zeigt sich in allen Gütern, welche die Erde ihren Geschöpfen darreicht. Für wen sollten diese sonst bestimmt sein? Gott in seiner Vollkommenheit bedarf keiner Welt; die leblose Welt kann „ihres eignen Daseins nicht genießen"; nur lebende Wesen können sich an den Gaben der Erde freuen. „Demnach kann Gott auch die körperliche Welt nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Lebendigen willen geschaffen haben" (W. 194). Wie man die eigentümliche Zusammensetzung einer Maschine erst recht versteht, wenn man weiß, wozu man sie gebrauchen kann, so begreift man das Dasein der Erde und ihre besondere Beschaffenheit nur, wenn man erkennt, daß ihre ganze Einrichtung den Zweck hat, den Geschöpfen, die auf ihr wohnen, die Möglichkeit zu „Leben, Lust und Glückseligkeit" zu schaffen, und wenn man einsieht, „daß allenthalben ein unendlicher Verstand bei dem besten Willen hervorleuchtet" (W. 144/45, 228/29). Reimarus betont ausdrücklich, daß „diese Übereinstimmung der Dinge mit unsern Neigungen" nichts sei, „das wir Menschen, durch oder nach unserem Willkür und Absichten, geschaffen haben", sondern sie sei, „ehe wir noch Absichten hatten, in dem Wesen und in der Natur der Dinge, und unserer selbst, fest gewurzelt" (W. 249/50). Offenbar hat Reimarus in der „Übereinstimmung der Dinge mit unserem Wohl" (ib.) den Sinn der Welt gefunden. Und die zuletzt angeführte Stelle zeigt deutlich, daß er den Zweck der Welt nicht mühsam in ihr suchte oder willkürlich in sie hineinlegte, sondern daß er an der Natur selbst unmittelbar und mit größter Selbstverständlichkeit die Bedeutung ihres Daseins erlebte.

γ) Menschen- und Tierreich.

Alles, was da lebt, erfreut sich der Güte Gottes, in erster Linie der Mensch. Der Leib mit seiner ganzen wunderbaren Einrichtung ist „der Seele gleichsam zum Spiegel gegeben", darin sie nicht bloß sich selbst und die Welt, sondern auch ihren Schöpfer erkennen kann (W. 424). Daß der Mensch leiblich so ausgestattet ist, daß er die Güter der Erde genießen kann, ist ein Beweis der Freundlichkeit Gottes; denn es wäre ja auch denkbar, daß jener zwar ein Verlangen nach den Gaben der Natur hätte, dasselbe aber nicht befriedigen könnte. Darum ist es „einem jeden, der nicht freventlich spitzfindig sein will, offenbar, daß das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören, der Mund zum Essen und Sprechen gemacht sei" (W. 200). Der menschliche Organismus erscheint also Reimarus als ein solches Meisterwerk der Schöpfung, daß er sich, wie man heute sagen würde, frivol vorkäme, wenn er es wagen würde, hier göttliche Absichten zu leugnen.

Die göttliche Fürsorge zeigt sich ebenso bei den Tieren. Ihr Geschmack und ihre Natur ist ja ganz verschieden, aber jedes findet doch

eine Pflanze, Frucht, Wurzel oder andere Nahrung, die ihm zuträglich ist, und zwar gerade in der Gegend, deren Klima es ertragen kann. Ja solche Tiere, die nur ein einziges ganz bestimmtes Kraut essen können, finden es an dem Ort, wo sie am besten leben können (W. 154). Wie schon diese Entdeckung einen gewaltigen Eindruck auf Reimarus macht, so noch mehr die Kunsttriebe der Tiere. Nichts in der Welt läßt deutlicher „die Absichten des Schöpfers und die darin liegende Weisheit und Güte" erkennen, als die wunderbaren Fertigkeiten der unvernünftigen Tiere (W. 273). Sie können nur „von dem allerweisesten und gütigsten Urheber der Natur" herrühren, der jenen Tieren „einen angenehmen Genuß ihres Daseins" schenken wollte, indem er ihnen solche Instinkte eingepflanzt hat, daß sie „ohne Überlegung" für ihre Erhaltung und Fortpflanzung „meisterlich" sorgen können (T. I Vorr. VII). Hier sieht man die gütigen Absichten Gottes ganz besonders „augenscheinlich" zutage treten, hier findet man noch leichter als sonst „offenbare Spuren der Weisheit, Güte und Vorsorge des Schöpfers" (T. I 404). Daß die Tiere ihre Kunstfertigkeit nicht erworben haben können, sondern sie als eine angeborene rein mechanisch ausüben, steht für Reimarus fest, und von Bewunderung ergriffen für ihre staunenerregenden Leistungen beugt er sich vor dem „unendlichen Verstand", der sich hier offenbart und von dem der Mensch nur lernen kann, vor der „unermeßlichen Weisheit", die jedem Wesen wieder ganz besondere Fähigkeiten verliehen hat, vor der „ewigen Vorsehung" und „allgemeinen Güte", die gerade den niedrigsten Wesen, die weder durch Kräfte des Körpers noch der Vernunft sich auszeichnen, oft die wunderbarsten Gaben in Gestalt ihrer Kunsttriebe mit auf den Weg gegeben hat, damit sie sich erhalten und auch ihres Lebens froh werden können (W. 281).

δ) Das Pflanzenreich.

Auch bei den Pflanzen kann man die vorsorgende Güte Gottes erkennen, besonders in der Art ihrer Erhaltung und Vermehrung. Sie stehen „unbeweglich" da in der Natur, sie können nicht wie die Tiere ihre Nahrung suchen und zur Paarung zusammenkommen. Für alle ihre Bedürfnisse in dieser Beziehung ist dennoch „zureichend gesorgt, ohne daß sie ihren Ort verändern dürfen" (T. II 6/7). Sie befinden sich meist in dem Elemente, aus dem sie, wie z. B. aus Wasser und Erde, ihre Nahrung und ihr Wachstum ziehen können. Luft, Wind, Licht und Wärme müssen ihnen dienen (ib. 7). Staunenerregend ist auch ihre Befruchtung, die „keiner Annäherung und Zusammenkunft" bedarf" (ib.); denn entweder ist jede Blume ein Zwitter, oder es sind an einer Pflanze Blumen verschiedenen Geschlechts, oder es kann schließlich der Wind den Samenstaub den weiblichen Blüten „von einer ziemlichen Weite" zuführen (ib. 7/8). Je tiefere Einblicke man so in die Natur gewinnt, desto mehr muß es einem zur freudigen Gewißheit werden, daß „mitten in dem so scheinenden

wüsten Zufall" eine göttliche Vorsehung herrscht, die „alle mögliche Fälle" im voraus bedacht und für die Erhaltung und Ausbreitung jeder Pflanzenart gesorgt hat (ib. 9). Reimarus muß selbst tiefe Eindrücke von der Wirksamkeit Gottes in der Natur empfangen haben, um von ihr in solchen Worten reden zu können. Weil er überall die Güte Gottes in der Natur erlebt hat, ist es sein Wunsch, daß man auch die Jugend bei der religiösen Unterweisung zuerst mit der Natur bekannt mache und ihr den Sinn für deren „Mannigfaltigkeit, Vollkommenheit, Schönheit" schärfe; was sie hier sehe, könne sie verstehen, da es sich ja nur um „die augenscheinlichen Spuren einer unendlichen Weisheit, Güte und Macht" handle. So könne sie ganz natürlich ihre Gedanken allmählich „von den sichtbaren Werken zu dem unsichtbaren Werkmeister erheben" lernen (S. I 69; NZ.[1] 609).

c) Die Macht Gottes.

Reimarus ist überzeugt, daß ein göttlicher Plan und göttliche Absichten der Welt zugrunde liegen, die ein so beredtes Zeugnis für die Weisheit und Güte Gottes ablegt. Und er glaubt bestimmt, daß nur eine göttliche Allmacht imstande gewesen sei, einen solchen Plan zu verwirklichen. Darum beweist ihm die Welt neben der unendlichen Weisheit und Güte auch die „unendliche Macht" Gottes, „dadurch er aller so mannigfaltigen Dinge, Wesen und Natur in der vollkommensten Ordnung und Übereinstimmung zur Wirklichkeit gebracht und ohne Abnahme oder Zerrüttung beständig erhält" (W. 278). Die Schöpfung und Erhaltung der vielgestaltigen Welt, auf der alles seinen geordneten Gang geht, flößt Reimarus staunende Ehrfurcht ein vor der göttlichen Allmacht. Auch die „Größe" der Welt macht ihm einen gewaltigen Eindruck. „Wir mögen, die Welt, und was darin ist, nach ihrer Größe und Mannigfaltigkeit, oder nach ihrer Übereinstimmung und Vollkommenheit betrachten; so übersteigt sie in allen Stücken alles Maß, was wir erdenken können" (W. 197). Reimarus ist offenbar aufs tiefste erschüttert durch die ungeheure Ausdehnung und den unermeßlichen Formenreichtum der Welt, die ein Mensch mit seinem begrenzten Verstande nicht fassen kann.

Das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht, besonders auch der Unzulänglichkeit des eigenen Wissens, und der Sinn für eine dem Menschen überlegene Macht werden in Reimarus noch durch andere Erfahrungen geweckt. Daß man z. B. trotz aller naturwissenschaftlichen Beobachtungen das Wetter nie mit Bestimmtheit voraussagen kann, zeigt ihm immer wieder die menschliche „Unwissenschaft in den besonderen Ursachen natürlicher Dinge". „Wir mögen", meint er, „so viel Wetterbeobachtungen anstellen, als wir wollen; so werden wir doch in Ewigkeit kein Jahr dem andern vollkommen ähnlich finden und aufs Zukünftige nichts gewisses und bestimmtes schließen können" (W. 534). Er glaubt, wie man wohl aus dieser Äußerung schließen darf, daß der allmächtige Gott dem

Menschen es an dem unberechenbaren Witterungswechsel deutlich machen will, daß er die Elemente nach seinem Gutdünken lenke. Der Grenzen seines Wissens bleibt sich Reimarus auch gegenüber dem höchsten Wesen selbst bewußt: die „Natur und innere Beschaffenheit übersinnlicher Wesen" kann ein Mensch nicht erkennen, aber auf das Dasein derselben vermag er aus den „Wirkungen" zu schließen, die er empfindet (W. 186 Fußnote 3). So hat Reimarus selbst die Weisheit, Güte und Macht Gottes erlebt und ist dadurch zur Überzeugung von der Existenz Gottes gekommen.

d) Die Vorsehung Gottes.

α) Das Weltall.

Der Glaube an die Weisheit, Güte und Macht Gottes ist bei Reimarus die Voraussetzung für seine Überzeugung von der göttlichen Vorsehung. Die Gewißheit derselben bildet den Höhepunkt seines religiösen Erlebens, und in ihr erfährt er am meisten die persönliche Beziehung Gottes zu seiner Person. Der Glauben an sie spielt darum eine Hauptrolle in seinem Leben. Er findet die Vorsehung Gottes zunächst in der großen Welt. Seit Jahrtausenden ziehen die Gestirne ruhig ihre Bahn am Himmel dahin, ohne miteinander zusammenzustoßen. Eine ordnende Macht muß deshalb vorhanden sein, die ihnen ihren Weg weist. Reimarus setzt sich einmal mit solchen Weltweisen auseinander, die behaupten, die Menschheit bestehe seit Ewigkeit, der Grund aber, warum es trotzdem nicht mehr Menschen auf Erden gebe, liege darin, daß die Erde infolge des Zusammenstoßes von Kometen mit der Sonne oder Erde schon öfter durch Feuer oder Wasser verheert worden sei, wobei dann der größte Teil der Menschheit immer wieder seinen Untergang gefunden habe. Er macht dagegen geltend, daß dies eine gänzlich unbewiesene Hypothese sei, denn es sei keine Kunde über solch ein Ereignis in der Vergangenheit erhalten. Was die Zukunft betreffe, so könnte man vielleicht versucht sein, den Menschen mit der Möglichkeit eines Zusammenstoßes der Erde mit einem Kometen „abergläubische Furcht" einzuflößen, aber nur dann, „wenn die himmlischen Bewegungen durch keine weise Vorsicht zur Ordnung und Übereinstimmung gebracht wären". Denn alle, „die eine weise, gütige und mächtige Vorsehung glauben, erwarten billig von Weltweisen mathematische und in den großen Bewegungsgesetzen notwendig gegründete Beweise, daß dieses vorhin wirklich geschehen sei oder künftig geschehen könne und werde", ehe sie sich von ihrer Zuversicht abbringen lassen. Diese letztere hat ihren guten Grund, denn „bei aller dieser beständig fortwährenden Verschiedenheit der großen Erscheinungen in der Welt hat noch kein Weltkörper den andern in so viel tausend Jahren, als wir Nachrichten haben, an seinem gebührenden Laufe, Zustande oder in seiner Wirkung gehindert". Die Sternenwelt mit ihrer festen Ordnung, die

man ja beobachten kann, liefert selbst gegenüber jenen ungegründeten Hypothesen einen offenbaren Beweis, „daß der Urheber der Natur in der ersten Stellung der Himmelskörper, in dem Maße, in den Regeln und Verhältnissen der Kräfte, welche er ihnen gleich anfangs bestimmet, in der Richtung und Geschwindigkeit ihres Laufs allen zukünftigen Zustand der Welt und ihrer Teile, auf alle unzählige Tausende von Jahren, vorausgesehen, insofern darin kein künftiger Fall entstehen wird, welcher seinen großen Zweck stören und aufheben möchte". „Und diese göttliche Vorsehung", fügt Reimarus hinzu, „ist uns in Zukunft Bürge, wofür uns kein Naturkundiger oder Meßkünstler Bürge sein kann" (W. 56, 532/33).

Reimarus will, wie die angeführten Stellen zeigen, betonen, daß sein Glaube an eine unverbrüchliche Ordnung im Weltall nicht eine leere Vermutung und Hoffnung sei, sondern sich auf die wissenschaftliche Tatsache stütze, daß alle Sterne ihre Bahn und Zeit aufs genaueste einhalten. Diese Ordnung betrachtet er mit Staunen und Ehrfurcht und kann sie sich nur als das Werk einer göttlichen Vorsehung erklären, die den ruhigen Fortbestand der Welt für alle Zeiten sichern wollte. Den tatsächlich durchaus im Bereich der Möglichkeit liegenden Zusammenstoß der Erde mit einem Kometen weist er von vornherein als unmöglich ab (mindestens in seinem Innern!), weil er eben mit der Art, wie er Gottes Vorsehung erlebt und sich vorstellt, in Widerspruch stehen würde. Er glaubt aus der Ordnung in der Welt und den Tatsachen der Vergangenheit die Folgerung ziehen zu dürfen, daß diese Harmonie im Lauf der Gestirne immer vorhanden gewesen sei und stets bestehen werde. Aber ein derartiger Schluß folgt keineswegs mit Notwendigkeit aus den von Reimarus angestellten Beobachtungen, sondern entstammt dem Postulat seines Vorsehungsglaubens, daß Gott von Anfang ab alles weislich geordnet habe.

β) Das Walten der Elemente.

Wie der Gang der großen Welt zu der Überzeugung führt, daß ein göttlicher Wille diesen von Anfang an bestimmt habe, so entdeckt man auch auf der Erde deutliche Spuren der göttlichen Vorsehung. Jedermann kann in der Natur beobachten, daß das „unsern Augen so verworrene Wimmeln, Wühlen und Toben aller Elemente den Erdboden nicht in ein unwohnbares Chaos verwandelt, noch seine Figur und sein Gleichgewicht verkehrt; sondern daß es vielmehr das natürliche Mittel ist, die Ordnung, Fruchtbarkeit und Wohnbarkeit des Erdbodens ein Jahr und Jahrhundert nach dem andern zu erhalten". Daraus muß man mit Bezug auf die Schöpfung der Welt schließen, daß die Elemente nicht „nach einem wilden Ungefähr zusammengeflossen sind", sondern daß „die ewige Weisheit des Schöpfers" schon gleich im Anfang der Welt „das erste Maß und die erste Mischung aller Elemente und ihrer Kräfte mit genauer Vorsehung auf alle zukünftigen Zeiten eingerichtet hat" (W. 534). Die Erfahrungstatsache also, daß die

Elemente in der Natur Ordnung schaffen, wird als Beweisgrund dafür benützt, daß sie selbst einer ordnenden Vorsehung ihre Entstehung verdanken.

γ) Die Art der Vorsehung.

Übrigens versteht Reimarus unter göttlicher Vorsehung zweierlei. Auf der einen Seite will er damit sagen, daß Gott schon bei der Schöpfung alles so geschaffen habe, daß es für alle Zeiten gut sei, weil er ja alle künftigen Ereignisse vorhergesehen habe. Man träte der Vollkommenheit des höchsten Wesens seiner Ansicht nach zu nahe, wenn man leugnete, daß Gott am Anfang die ganze Zukunft der Welt überschaut habe, oder wenn man behauptete, daß im Laufe der Zeit etwas geschehen könne, was er nicht von Ewigkeit her gutgeheißen habe (W. 525). Könnte jemals ein Ereignis eintreten, was er sich ursprünglich anders gedacht oder nicht vorhergesehen hätte, so wäre er kein allwissendes, sondern ein widerspruchsvolles Wesen (W. 526).

Auf der anderen Seite aber betont Reimarus stark, daß die Vorsehung auch darin bestehe, daß Gott die Welt erhalte und regiere (W. 1). Wenn Gott sich um die Welt und alle Kleinigkeiten in ihr nach der Schöpfung nicht weiter bekümmern würde, so wäre er kein allgütiger Herr. Aber dieselben inneren Gründe, die ihn veranlaßt haben, die Welt zu schaffen, bestimmen ihn auch, sie in allen Dingen zu leiten (W. 525). Die Welt könnte gar nicht fortbestehen, wenn nicht „der wirksame Einfluß göttlicher Macht" sie fortgesetzt erhielte (W. 527). Gott hat alle Dinge in der Welt „hervorgebracht, geordnet und bisher erhalten" (S. I 21; NZ.[1] 543). Reimarus wendet sich ausdrücklich gegen solche, welche die Welt mit einer Maschine vergleichen, die, nachdem sie einmal in Gang gesetzt ist, von selbst weiterläuft (W. 528). Er fürchtet, daß dann ein Atheist sagen könnte: wenn die Welt jetzt ohne Gott bestehen kann, warum hat sie es nicht von Ewigkeit her tun können? (W. 529). Diese Zitate lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß Schettler im Irrtum ist, wenn er als Meinung des Reimarus den Satz aufstellt, daß die Welt als die vollkommenste Maschine sich von selbst im Gange erhalte, also in keiner lebendigen Beziehung mehr zu Gott stehe[1]).

Zwischen beiden Anschauungen von Vorsehung besteht zwar eine leichte Spannung, auf die später noch einzugehen ist; sicher aber ist, daß Reimarus glaubt, beide Arten von Vorsehung erlebt zu haben. Die Welt mit ihrer großartigen Ordnung, die niemals im Lauf der ihm bekannten Geschichte gestört worden ist, macht ihm den Eindruck, daß eine göttliche Vorsehung hier seit Ewigkeit walte und diese Ordnung geschaffen habe; er glaubt aber auch Spuren einer fortwährend weiterwirkenden Providenz

[1]) R. Schettler, Die Stellung des Philosophen H. S. Reimarus zur Religion Leipzig 1904, S 90.

in der Welt zu finden. Wenn man die immer neue Bildung so vieler Millionen Tiere und Pflanzen beobachtet, so wird man nach seiner Ansicht „durch den klaren Augenschein" gezwungen, eine „höhere Kraft" anzuerkennen, die hier fortdauernd schafft (W. 547/48). Dieselbe „unendliche Kraft" offenbart sich auch in der Erhaltung der Naturkräfte (W. 543). Ein einfaches Beispiel soll klarmachen, was Reimarus damit sagen will. Ein Felsblock, der hoch oben im Gebirge gelegen hat, löst sich los und rollt hinab ins Tal. In seinem Laufe wird er durch starkes Gebüsch aufgehalten und bleibt hier liegen. Nach einem Jahre entwurzelt das vom Gebirge rinnende Wasser das Gebüsch, und der Felsblock rollt weiter zu Tal: seine Kraft ist in dieser Zeit trotz des Hindernisses, gegen das er ein Jahr lang sich vergebens gemüht hat, nicht kleiner geworden. Diese Erhaltung der Kraft führt Reimarus auf göttlichen Einfluß zurück. Wie ein Regent auf die Richter, die seine Gesetze handhaben müssen, durch seine „Obermacht" einen „sittlichen" Einfluß ausübt, so wirkt Gott fortwährend auf die Weltkräfte (W. 538/39). Es ist für Reimarus „sinnlich offenbar, daß Gottes allmächtige Wirkung in der Welt nicht mit der Schöpfung ganz aufgehört habe, sondern sich, wie sein Wissen und Wollen, über die ganze Dauer der Welt erstrecke, und seine Absicht in der Welt auf das Wohl der Lebendigen auch tätig hinausführe. Und dieses ist es, was wir eine göttliche Vorsehung nennen" (W. 550/51).

δ) Das Menschenleben.

Die Vorsehung, die Reimarus in der Natur erlebt, glaubt er auch im Menschenleben zu erkennen, im Leben des einzelnen wie in den menschlichen Gemeinschaften. Im allgemeinen scheint es, als komme er zu dieser Überzeugung dadurch, daß er sich als einen Teil der Natur auffaßt und deswegen meint, daß er in die göttliche Vorsehung, die in der Natur waltet, mit einbegriffen sei. Das liegt ihm schon deshalb nahe, weil es ihm feststeht, daß die Welt überall hauptsächlich für die lebenden Wesen günstig eingerichtet sei. So redet er gerade in bezug auf die Natur von einer „besonderen Vorsehung", die mit „ausnehmender Güte" auf das Wohl des Menschen bedacht sei. Er will damit nicht sagen, daß Gott sich bloß um den Menschen besonders bekümmere, während er für die übrige Welt nur eine ganz allgemeine Vorsorge getroffen habe; denn er weist stets mit Nachdruck darauf hin, daß Gott sich auch um die niedersten Tiere besorgt zeige. Aber der Mensch ist das höchste Geschöpf, das vor den andern Vorzüge des Körpers und Geistes hat, das namentlich durch die Fähigkeit, Gott „zu erkennen und zu verehren", in eine „Gemeinschaft und Verbindung" mit ihm treten kann. In diesem Sinne spricht Reimarus von einer „besonderen Vorsehung", die jeder einzelne Mensch „zu seiner Beruhigung" sich zueignen müsse (W. 550/51). Ein Mensch, der diesen Glauben besitzt, wird alle Vorteile, die er in der Welt, „diesem prächtigen

Gebäude für die Lebendigen", genießt, Gott zuschreiben, der in seiner ewigen Vorsehung auch an ihn besonders gedacht hat und für sein Wohl besorgt war. Er wird überzeugt sein, daß auch für ihn die ganze Natur arbeiten muß, und wenn sie ihm nicht überall äußeren Nutzen bringt, doch „allenthalben zu einem Lehrbuche dient", um Gott und seine vollkommenen Eigenschaften zu erkennen und sich daran zu erfreuen. Seine körperlichen und geistigen Vorzüge wird ein solcher Mensch nicht „einer blinden Naturkraft" beimessen, sondern als Gaben Gottes ansehen, die ihn beglücken und dazu anspornen sollen, noch eifriger den göttlichen Willen zu erfüllen. Bei allem sittlichen Fortschritt und äußerem Vorwärtskommen vergißt er nicht, daß der Schöpfer ihm dazu Kraft und Gelegenheit, Verstand und Willen gegeben hat; der innere und äußere Lohn, den Gott mit einem tugendhaften Leben verknüpft hat, macht ihn „desto williger, den weisen Vorschriften und Absichten seines Schöpfers zu folgen". Widerfährt ihm „ohne sein Zutun" etwas Gutes, so betrachtet er es „als ein außerordentliches Gnadengeschenk", das ihm von dem großen Regenten der Welt „wissentlich, durch die weise Verknüpfung der Dinge" beschieden sei. „Er bedenkt oft, mit wie vielem Bösen er von Gott verschonet worden, dem er teils nach seinem Wesen in der Welt unterworfen war, teils auch sich selbst bloßgestellt hatte, so daß es ihm schon über dem Kopfe schwebte. Er achtet fleißig auf die göttliche Führung, wie ihm dieses und jenes vermeinte Glück nur würde geschadet haben und wie ihm hingegen mancher Mangel und manches Böse zum Mittel seiner Wohlfahrt gedeihen müssen. Er überläßt demnach alle seine Begierden und Leidenschaften in Gelassenheit einer so gütigen Vorsorge, nach welcher ihm nichts ohne den weisesten Rat widerfahren kann, sondern alles zum Besten dienen muß". Zufrieden und dankbar genießt er das ihm bestimmte zeitliche Glück und überläßt „dem großen Regierer der Welt" „unbesorgt" die Zukunft. Von ihr hofft er das Beste, ist aber auch bereit, etwaige Unfälle „getrost und standhaft" zu ertragen. Da er versichert ist, daß die Vorsehung immer sein Wohl im Auge hat, so sieht er selbst die Übel des Alters als „Wohltaten" an, „welche ihm die Lust dieses sinnlichen Lebens nach und nach benehmen und sein Verlangen nach einer reineren und dauerhaften Glückseligkeit erwecken sollen"; es besteht für ihn auch kein Zweifel, daß Gott ihm keine Vorstellung von einer „zukünftigen besseren Glückseligkeit" und keine Sehnsucht darnach gegeben hätte, „wenn er ihn nicht nach seiner gütigen Vorsehung dazu bestimmt hätte" (W. 552/53).

Reimarus spricht an dieser Stelle nicht von sich selbst, sondern führt aus, wie ein Mensch das Leben ansehen müsse, der von einer göttlichen Vorsehung überzeugt sei. Aber man darf doch bei einem charaktervollen Manne wie Reimarus als sicher annehmen, daß er nicht bloß seinen Nebenmenschen gute Ratschläge erteilt, sondern sein eigenes Leben in diesem Sinne aufgefaßt hat. Und wenn er davon redet, daß auch die Widerwärtigkeiten des Lebens dem gläubigen Menschen zum Besten dienen müssen,

so liegen seinen allgemeinen Betrachtungen vielleicht persönliche Erfahrungen zugrunde.

Während Reimarus in diesen und ähnlichen Stellen nur sagen will, daß der Mensch eine ihm erwiesene „ausnehmende Güte" Gottes in der so weise eingerichteten Welt erleben könne, scheint es doch manchmal, als rede er auch von einem besonderen Eingreifen Gottes in den Weltverlauf zugunsten des Menschen, das sich ihm da und dort gezeigt habe. Im Leichenprogramm für Senior Seelmann weist er z. B. darauf hin, daß dieser ursprünglich aus Ungarn stamme, aber bei einer Verfolgung der Evangelischen dort mit seinem Vater auswandern mußte und nach Deutschland kam, wo er schließlich Pastor in Hamburg wurde. Reimarus glaubt hier die göttliche Vorsehung bewundern zu müssen, die auch das Böse, das die Menschen einander zufügen, so klug zu lenken vermag, daß für die Allgemeinheit etwas Gutes dabei herauskommen kann (LP. f. Seelmann 1730). Von demselben Mann meint er, daß er bei jener Verfolgung unter dem Schutze Gottes entkommen sei, der von den Häuptern rechtschaffener Menschen Gefahren abzuwenden und ihnen einen festen und unerschrockenen Mut zu verleihen pflege (ib.). Von seinem Schwiegervater Fabricius glaubt er, daß es jedenfalls der Fürsorge Gottes zuzuschreiben sei, daß F. als Jüngling in die Hände eines treuen Vormunds und zu hochgelehrten Männern in den Unterricht kam. Durch Gottes Güte sei F. schon von Natur ein aufgeweckter, sittenstrenger und fleißiger junger Mann gewesen (LP. f. Fabricius 1736). Wie auf einzelne Personen, so erstreckt sich die göttliche Vorsehung auch auf menschliche Gemeinschaften. In dem Leichenprogramm für Bürgermeister Widow weist Reimarus voll Dank darauf hin, daß durch Gottes besondere Gnade die Stadt in der Zeit seines Bürgermeisteramts, ungeachtet aller innerlichen Bewegungen und Unfälle oder auch äußerlichen Widerwärtigkeiten, wohlbehalten geblieben sei (LP. f. Widow 1754). Ebendort sagt er von sich und seinen Mitbürgern, daß sie Ursache haben, dem großen Wesen zu vertrauen, das die Stadt bisher, bei allen trüben Umständen, ohne Waffen und menschliche Macht, durch seine besondere Vorsorge wunderlich erhalten und mit unzähligen Gütern gesegnet habe. Seine Hoheit, die über alle Hoheit gehe, werde sie auch ferner beschützen, seine Weisheit werde die Gemüter der Menschen lenken und gute Ratschläge zum Ziele leiten, seine Gnade werde ihnen allezeit Männer verleihen, die dem Gemeinwesen nützlich seien (ib.).

Es ist möglich, daß Reimarus auch in diesen Stellen nur sagen will, daß Gott seit Ewigkeit die verschiedensten Fälle vorhergesehen und vorherbestimmt habe. Aber wenn er davon spricht, daß die göttliche Vorsehung selbst das Böse, das die Menschen tun, zum Guten wende, so kann man doch auf die Vermutung kommen, daß er noch von einem Vorsehungsglauben beeinflußt ist, der Wunder annimmt. Die Frage, ob sich vielleicht Spannungen in seinem religiösen Erleben finden, wird später zu erörtern sein.

Auffallend ist, daß er, der sonst überall die Spuren der göttlichen Vorsehung entdeckt, in der Geschichte nicht auch das Walten einer Gottheit erkennt, die bestimmte Ziele verfolgt. Es hängt dies wohl mit dem geringen Verständnis seines Zeitalters für die Geschichte zusammen. Er sieht in ihr mehr den Gott, der vieles „duldet" und in seiner Erhabenheit von dem, was Menschen wichtig erscheint, nicht berührt wird. In seinem Kampf für öffentliche Anerkennung des Deismus weist er darauf hin, daß Gott doch auch auf dem Erdboden verschiedene Religionen zulasse, sogar „tausend heidnische Völker mit all ihren Torheiten und Greueln", daß er „so manche törichte und lästerliche Meinungen und Gebräuche" nicht unterdrücke, womit die Menschen ihn zu verehren glauben (S. I 278, 90; NZ.[1] 634 f.).

Im übrigen ist Reimarus der Glaube an eine Vorsehung, die nach sittlichen Zwecken handelt, nicht unbekannt. Er weiß, daß der Mensch in seinem Leben entgleisen, aber durch bittere Erfahrungen auf den rechten Weg zurückkommen kann. Diese sind nach seiner Überzeugung dem Menschen von Gott gesandt. Gott läßt „den gütigen Zweck der Glückseligkeit", wozu er uns bestimmt hat, „nicht stecken", weil wir irrende Menschen sind, sondern wendet unter Umständen auch harte Mittel an, um uns zu seiner Zeit „von unseren Vergehungen herumzuholen", denn „seine Gnade währet ewiglich" (S. II 449). Wie Reimarus Gottes Güte in der Natur erlebt, so findet er seine „Liebe" „im Reiche der Gnaden und Geister", wo sie offenbar das Ziel hat, die Geschöpfe zu einer höheren und dauerhafteren Glückseligkeit „in diesem und jenem Leben" tüchtig zu machen (ib. 460).

Aus dieser Darstellung seines Gotteserlebens geht hervor, daß es in andern Bahnen verlaufen ist als das orthodox-christliche. Er kennt namentlich keinerlei Autoritätsglauben, keine Unterwerfung unter eine sogenannte übernatürliche Offenbarung, die persönlich sich anzueignen und zu erleben seine Aufgabe wäre, sondern sein Glaube beruht durchaus auf seinem eigenen Erleben. Wie ihn gerade dieses in einen Gegensatz zum Christentum gebracht hat, davon wird bei dem Versuch, die Art seiner Religiosität zu erklären, eingehend zu reden sein.

Zunächst ist zu untersuchen, welche religiösen Gefühle das Erleben der Weisheit, Güte, Macht und Vorsehung Gottes in Reimarus erweckt hat.

3. Die religiösen Gefühle, welche das Erleben Gottes in Reimarus auslöst.

Bei Menschen, die Gott in sich erleben, finden sich meist die gleichen religiösen Gefühle. Sie bewundern die Werke Gottes in der Natur und beugen sich in Ehrfurcht vor seiner Weisheit und Allmacht. Für alle Gaben, welche die Erde dem Menschen darreicht, und für das Gute, was das Leben ihnen bringt, sind sie dankbar. Sie vertrauen der göttlichen Vorsehung, welche den Bestand der Welt erhält und ihr eigenes Leben

beschützt. Es ist aber zu beachten, daß die Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und des Vertrauens keinen spezifisch religiösen Charakter tragen; sie können sich auch anderen Objekten zuwenden. Es gibt Leute, die von Natur die Neigung haben, alles zu bewundern, was ihnen schön, groß und staunenswert erscheint. Sie empfinden Ehrfurcht gegenüber anderen Menschen, die ihnen an geistiger oder sittlicher Kraft überlegen sind. Für alles Gute, das ihnen andere erweisen, sind sie dankbar. Sie haben einen offenen Sinn für die freundlichen Seiten des Lebens und hoffen von der Zukunft immer das Beste. Bei anderen sind dagegen diese Gefühle nur schwach entwickelt oder fehlen vollständig. Die erstere Art von Menschen wird deshalb eher dazu befähigt sein, an der Welt die Weisheit, Güte, Macht und Vorsehung eines Gottes zu erleben. Jene natürlichen Gefühle aber werden durch die religiöse Erfahrung eine besondere Weihe erhalten und sich der Gottheit zuwenden.

Reimarus ist ein Beispiel für diesen Menschentypus. In der Welt gibt es für ihn viele Dinge, die man anstaunen und bewundern muß. Er kann sich nicht genug tun, die Vorteile zu schildern, die der Mensch auf der Erde genießt. In allen Lebenslagen hat man nach seiner Meinung Grund, zufrieden und dankbar zu sein. Von der Zukunft soll man, wie er rät, immer das Beste hoffen und sich keine unnötigen Sorgen machen. Diese seine natürliche Lebensrichtung wird dadurch verstärkt und befestigt, daß er in der Welt das Walten Gottes zu erkennen meint und ihm gegenüber Ehrfurcht und Vertrauen empfindet.

Bei der Darstellung seines religiösen Erlebens wurde schon eine Reihe von Äußerungen angeführt, die Rückschlüsse auf seine religiösen Gefühle gestatten (s. oben S. 11, 13, 15, 17, 18, 20). Diese letzteren sollen nun im Zusammenhang geschildert werden.

a) Die Gefühle der Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe.

Reimarus betrachtet die Welt als ein „Urbild aller Vollkommenheit", das dem Menschen „entzückende Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe" einflößen muß. Und diese Gefühle gelten dem Schöpfer der Welt, jenem Wesen, „von dem alles, was Odem hat, abhängt, und das in der Vollkommenheit seiner Werke, besonders in der Lust und Glückseligkeit der lebendigen Geschöpfe, seinen großen Zweck stets mit eigener Lust bewirkt sieht" (W. 686, 689). Daher empfiehlt Reimarus auch, im Jugendunterricht den Kindern die Augen für diese Welt zu öffnen, weil sie dadurch Gott kennen lernen und ihre Seelen mit „Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen und Hoffnung erfüllt werden" (S. I 21; NZ.[1] 543). Von besonderer Bedeutung ist, daß er in der Zeit, da ihm die Offenbarungsreligion zusammenbrach, schon selbständig und mit voller Gewißheit seines Gottes Dasein an der Welt erlebt hatte. Seit langen

Jahren hatten ihn, wie er in der Einleitung zu seiner „Schutzschrift" bemerkt, Zweifel an dem Offenbarungscharakter des Christentums gequält, und er entschloß sich endlich, den Wahrheitsgehalt dieser Religion genau zu prüfen. Er fürchtete im voraus, daß das Christentum dieser Untersuchung nicht standhalten werde, wußte aber auch, daß er mit dem Christentum keineswegs auch den Gottesglauben aufzugeben brauche. „Du bist", sagt er zu sich selbst, „von dem vernünftigen Erkenntnis Gottes und seiner Ordnung allzu lebhaft überführt, als daß darum alle Religion und Ehrfurcht für deinen Schöpfer bei dir wegfallen sollte, wenn du gleich von einer übernatürlichen Offenbarung nicht überzeugt werden könntest" (S. I 12; NZ.[1] 533). Der Anblick der Welt verbürgt ihm das Dasein Gottes mit voller Sicherheit, so daß er keiner besonderen Offenbarung mehr bedarf, und erweckt in ihm ein starkes Gefühl der Ehrfurcht vor dem Schöpfer, das auch durch die Abkehr von der Religion seiner Kindheit nicht erschüttert werden kann.

b) Das Gefühl des Vertrauens.

α) Das Bewußtsein der göttlichen Führung.

Von der Religion, die in der Welt die unleugbare Offenbarung der Gottheit sieht, sagt Reimarus, daß sie allein uns „das Urbild aller Vollkommenheit, die Quelle alles Segens und Glücks und den Zusammenhang aller Dinge mit einer äußersten großen Absicht" zeige, „welche auch unser Wohl enthält und uns mit ungezweifeltem Vertrauen auf eine gnädige und weise Führung und mit Hoffnung auf unsere ewige glückselige Dauer erfülle" (W. Vorr. XI). Diese Worte lassen erkennen, wie hoch er den Glauben an eine göttliche Vorsehung schätzt, und daß es ihm feststeht, daß nur das Gottvertrauen dem Leben einen sicheren Halt geben könne. Ohne diesen Glauben möchte er selbst nicht leben. Den Menschen, der in die Welt hereinkommt, vergleicht er einem Manne, der in tiefem Schlafe auf ein Schiff gebracht wird und erst draußen auf hoher See erwacht. Da wird dieser gewiß nicht damit zufrieden sein, daß er in dem Schiff Essen und Trinken und Unterhaltung findet; sondern wird fragen: wo bin ich eigentlich, wer hat mich hiehergebracht, wohin geht die Reise, bin ich auch in guten Händen, wer regiert das Schiff? So müßte ein Mensch „sein ganzes Leben verträumen, oder vertändeln, oder in einem steten Rausche zubringen, wenn er nicht so viel erwachte, daß er eben diese Fragen, über sein ganzes Sein und Schicksal in der Welt, an sich täte". „Und wie", fragt Reimarus „kann er sich darin beruhigen, als durch die Religion?" (W. 684/85). Die starken Ausdrücke gegenüber solchen Menschen, denen derartige Fragen gleichgültig sind, beweisen, wie wichtig *ihm* dieselben waren. Und es ist ihm augenscheinlich zweifellos, daß nur die Religion, so wie er sie versteht, eine befriedigende Antwort darauf geben kann.

Daß er auf Grund seines religiösen Erlebens Gott vertraut, kann man daraus entnehmen, daß er diesem alle Angelegenheiten seines persönlichen Lebens empfiehlt. In einem Brief an Wolf von Holland aus teilt er diesem mit, daß er die Absicht habe, am andern Tag „deo volente" die Reise nach England anzutreten (Br. an J. Chr. Wolf 1721). Von Wismar aus schreibt er Wolf, daß er seine Hilfe erwarte, wenn ihm Gott einmal in seiner Vaterstadt einen Wohnsitz geben wolle (Br. an J. Chr. Wolf 1725). In einem andern Brief von dort versichert er ihm, daß er „deo adiuvante" dafür sorgen werde, ihm, wenn er auf seine Empfehlung eine Stellung in Hamburg bekomme, Ehre zu machen (Br. an J. Chr. Wolf 1727). Auch in den Vorlesungsanzeigen des Hamburger Gymnasiums tritt uns diese seine Gesinnung entgegen. 1753 sagt er, daß er in diesem Jahre, wenn ihm der unsterbliche Gott Kraft gebe, in der Beschreibung der hebräischen Altertümer weiterfahren wolle (VA. 1753/54). Im nächsten Jahre will er mit der Erklärung vom 1. Buch Mose anfangen, und, wenn ihm Gott das Leben schenkt, die folgenden Jahre die alttestamentlichen Bücher der Reihe nach behandeln (VA. 1754/55,1755/56). Im Vertrauen auf die Hilfe des höchsten Wesens tritt er jedes neue Jahr an (VA. 1756/57). In der Zeit, wo seine körperlichen Kräfte bedenklich abnehmen, überläßt er es ruhig dem Lenker der menschlichen Geschicke, ob er die angekündigten Vorlesungen halten kann oder vom Schauplatz des Lebens abtreten muß (VA. 1766/67). Reimarus zeigt sich in seinen Schriften als ein Mann, der überall auf Wahrhaftigkeit und Ernst dringt und alle Heuchelei und jedes Scheinwesen bekämpft. Deshalb darf man überzeugt sein, daß die Worte, in denen sein Gottvertrauen und seine Überzeugung von einer gütigen Weltregierung zum Ausdruck kommt, darunter auch Wendungen wie „deo volente" usw. nicht gewohnheitsmäßige leere Redensarten bedeuten, sondern daß in ihnen seine wirkliche Lebensauffassung zutage tritt.

β) Der Verzicht auf das Wunder.

Sein Vertrauen auf die Vorsehung erkennt man auch besonders daran, daß er, zum mindesten prinzipiell, auf Wunder verzichtet. Man sieht sonst im Wunderglauben gerade einen Beweis starken Glaubens und in seinem Fehlen ein Glaubensdefizit, aber der unparteiische Beobachter wird zugeben müssen, daß mehr Zuversicht dazu gehört, im gewöhnlichen Verlauf des Lebens eine Vorsehung zu finden als in wunderbaren Ereignissen. Reimarus schöpft sein Vertrauen auf die Vorsehung aus dem regelmäßigen Gang der Natur, deren Ordnung nicht durch ein besonderes Eingreifen Gottes durchbrochen wird. Wunder wären nach seiner Ansicht „Änderungen in der Natur durch eine höhere Hand zum Vorteil oder Schaden gewisser Menschen"; sie würden nur die Allmacht Gottes beweisen und seinen Willen, die Menschen je nach ihrem Verhalten zu belohnen oder

zu strafen. Beides weiß und sieht man aber schon ohne Wunder „in der Schöpfung und Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts“ (S. I 97; NZ.² 518). In der Welt zeigt sich „ein Verstand, der alle Wirkung der Naturkräfte in dem ganzen Zusammenhange auf alle Zeiten, ganz genau vorausgesehen, und alles nach seiner Absicht, so zu reden, abgezählt, abgewogen und abgemessen hat; so daß die Welt nach ihrer ersten Einrichtung, ohne alle weitere Änderung der Naturgesetze oder der Zusammenfügung, wenn es Gott will, in Ewigkeit in einerlei Ordnung bestehen, und dem Zweck Genüge tun kann“ (W. 530). Gott würde durch Wunder selbst seine früheren Ratschlüsse umstoßen, wäre also ein irrendes und kein vollkommenes Wesen (W. 527). Die „ordentliche Erhaltung der Natur“ hat jedenfalls mit Wundern nichts zu tun (W. 537). Reimarus meint, man würde durch Verlangen nach Wundern der göttlichen Vorsehung zu nahe treten, die doch alles so weislich geordnet habe. Denn wer ein Eingreifen Gottes in den Weltverlauf wünscht, kann nach seiner Ansicht nicht an einen allweisen Gott glauben, der alles seit Beginn der Welt vorhergesehen und vorherbestimmt hat. Für ihn bildet daher gerade die Ehrfurcht vor Gott einen Grund, den Wunderglauben von sich zu weisen. Es scheint außerdem, daß er gar kein Bedürfnis nach Wundern hat, weil ihm die Erfahrungen seines Lebens die göttliche Vorsehung, die sein Bestes will, genügend beweisen, auch ohne Wunder.

γ) Die Sicherheit gegenüber dem Problem des Bösen und des Übels.

Dasselbe feste Vertrauen auf eine göttliche Weltleitung bekundet sich in seiner Stellung zum Bösen und zum Übel. Es gibt Menschen, die im Leben überall das Gute und Freundliche sehen und sogar dem Schweren und Bitteren noch gute Seiten abzugewinnen vermögen. Infolge dieser ihrer natürlichen Veranlagung ist ihr Gesamturteil über das Leben ein günstiges. So findet Reimarus, wie die Darstellung seines religiösen Erlebens zeigte, in der Welt und in seinem Leben, so viel Weisheit und Güte, daß das Übel, das er nicht leugnet, doch demgegenüber unbedeutend erscheinen muß. In dieser vom allmächtigen, allwissenden, allgütigen Gott geschaffenen Welt herrscht das Gute „überschwenglich“, und das Böse wird „weit überwogen“, ja es läßt sich meist „zum Guten lenken“ und ist „ein Mittel der Vollkommenheit des Ganzen“ (W. 564/65).

Aus dieser Anschauung heraus, die man teils auf eine optimistische Lebensauffassung, teils wohl auch auf persönliche Erfahrungen wird zurückführen können, erklärt sich seine ganze Theodizee: sie dient nicht dazu, eigene Zweifel niederzuringen, sondern ihr Zweck ist, die eigene Ansicht gegenüber fremden Einwänden zu rechtfertigen. Seinen Gegnern sucht er nachzuweisen, daß ihre Zweifel an der Vorsehung auf falschen Voraussetzungen beruhen. Sie bilden sich ein, wenn eine Vorsehung da wäre, so müßte gar keine Unvollkommenheit und kein Böses in der Welt sein,

sie unterwinden sich, über die Unvollkommenheiten und das Böse in der Welt Richter zu sein; sie setzen sich zum Mittelpunkt der ganzen Natur; sie fordern von der Vorsehung lauter gute und heitere Tage; sie wollen das Böse gegen alle Natur und Verknüpfung der Dinge von sich abgewandt wissen, und sie schränken die Vorsehung auf dieses Leben ein (W. 555/56). Demgegenüber macht er im Anschluß an Leibniz geltend, daß nur Gott vollkommen sein könne, während eine geschaffene Welt der Natur der Sache nach unvollkommen sein müsse (W. 561/62). Er hat, wie oben (S. 18) gezeigt wurde, an der Welt nicht nur die Weisheit, sondern auch die Macht Gottes erlebt und ist sich dadurch der eigenen Unzulänglichkeit bewußt geworden. Von hier aus ist es zu verstehen, daß er von Gott für sich selbst keine natürliche und sittliche Vollkommenheit verlangt, sondern bescheiden glaubt, daß eine solche nur dem mächtigsten Wesen zukomme. Weil er die unendliche Weisheit Gottes, von der er nur wenig fassen kann, erkannt hat, wendet er sich gegen solche, die es wagen, über die sogenannten Mängel und das Böse sich ein Urteil zu erlauben. Es erscheint ihm „vermessen", etwas für unnütz, böse oder unvollkommen zu erklären, bloß weil man nicht weiß, wozu es gut ist (W. 565). Einem Hund, der in einem herrlichen Garten mit gesenktem Kopfe umherschweift, steht alles das im Wege, was gerade zur Schönheit des Gartens beiträgt: die Beete, Stauden, Töpfe, Bildsäulen, Hecken und Lauben, Blumen und Fruchtbäume. Das Tier findet überall Mängel und verkehrtes Wesen, dagegen genießt sein Herr, der von seinem Altane aus den ganzen Garten überschaut, dessen volle Pracht (W. 565/66). So haben auch Menschen, die „an der Erde kleben", kein Recht zu einem absprechenden Urteil über die Welt (W. 566). Reimarus hält sich an die Beobachtungen, die ihm die göttliche Weisheit deutlich zeigen, und ist überzeugt, daß sie auch da sinnvoll walte, wo die göttlichen Zwecke ihm verborgen bleiben.

Gegenüber Lucretius, der meint, gegen die Vorsehung spreche der Umstand, daß der Mensch von Natur so hilflos sei, und daß er der Erde ihre Früchte nur in schwerer Arbeit abgewinnen könne, macht Reimarus geltend, daß eben diese Beschaffenheit von Erde und Mensch die Providenz beweise, denn nur dadurch komme der Mensch dazu, seine Kräfte zu regen (W. 570/71, 573). „Eben der Mangel, worin Lucretius die Vorsehung anklagt", ist „der wahre Grund unserer vorzüglichen Glückseligkeit, und das beste Mittel, was die göttliche Weisheit und Güte erwählen konnte, die menschlichen Fähigkeiten zu ihrem eigenen Wohl zu treiben" (W. 575). Der Mensch kann sich mit den ihm von seinem Schöpfer verliehenen Kräften auf der Erde behaupten und glücklich werden. Reimarus ist sogar überzeugt, daß wenn die Menschen wirklich alle ihre Kräfte gebrauchen würden, das meiste Elend von der Welt verschwinden müßte (ib.). Die Natur zeigt ihm, daß jedes Wesen eine seinen Gaben entsprechende Glückseligkeit erreichen kann, und er erkennt darin eine besondere Weisheit der Vorsehung. Töricht wäre es, wenn man die Welt und was

darin ist, „besser haben" wollte, als die göttliche Vorsehung es geordnet hat. Wenn man z. B. einem Hund Menschenverstand gäbe, so würde er ein unglückliches Wesen sein, während er jetzt mit seinem Los zufrieden ist (W. 575/76). Deshalb konnte Reimarus sich auch als Mensch keine übermenschliche Vollkommenheit wünschen, sondern war überzeugt, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften so viel Glück erringen könne, als seiner Natur angemessen sei. Aus dem Begriff jedes Dinges auf der Welt folgen „seine eigenen und wesentlichen Schranken". „Wenn ein Baum, ein leblos Ding, Empfinden hätte, so würde er zu den Tieren gehören." Und ebenso würden Menschen, die „Engelverstand" hätten, aufhören, „Menschen" zu sein (W. 560/61).

Als einen besonderen Beweis der Güte Gottes muß man es nach seiner Ansicht betrachten, daß er auch für die Tiere sorgt. Darum wendet Reimarus sich scharf gegen Leute, die sich zum Mittelpunkt der Welt machen und das Vorhandensein von Würmern, Insekten und Geschmeiß und vollends von giftigen und schädlichen Tieren als Last empfinden. Sie erscheinen ihm ebenso töricht wie ein vornehmer und reicher Mann, der sich in einer großen Stadt niederläßt, um da recht vergnügt und bequem zu leben, und der sich nun einbildet, alles in der Stadt, auch das werktätige Volk müsse sich nach ihm richten und dürfe ihn in seiner Ruhe und Behaglichkeit nicht stören (W. 578). Reimarus gönnt allen Tieren das Leben; auch die schädlichen, gegen die sich der Mensch freilich wehren darf, haben im großen Ganzen ihre Aufgabe zu erfüllen. So oft er von solchen Tierlein „vorwitzig" gedacht hat, wozu sie eigentlich in der Welt daseien, hat er angesichts ihrer staunenswerten Kunsttriebe, die sie nur von einem „unendlichen Verstand" haben können, sich selbst gesagt, „daß alles gut sei und gut sein müsse", was so wundervoll geschaffen sei, ob wir es nun begreifen oder nicht, und daß man diesen kleinen Wesen ihr Dasein ebenso gönnen müsse, wie man sich des seinigen freue, denn beides komme aus derselben „gütigen Hand" (W. 344). Er möchte es also nicht wagen, irgend ein lästiges Insekt, dessen Leib ein in seiner Art vollkommenes Kunstwerk darstellt, für überflüssig auf der Welt zu erklären. Er würde fürchten, durch solch ein Urteil die Gottheit zu beleidigen. Selbst in dem Umstand, daß sich manche Tiere von andern nähren, kann er keinen Beweis gegen eine göttliche Vorsehung finden. Er meint im Gegenteil, daß infolge dieser „weisen und guten Ordnung" viel mehr Tiere auf der Erde leben können, da sie nicht bloß auf Pflanzenkost angewiesen seien, und daß das Gleichgewicht der Arten dadurch erhalten bleibe (W. 593 ff.). Zweifellos ist er zu solchen Äußerungen auf Grund einer sorgfältigen Beobachtung der Natur gekommen. Aber es gehört doch auch ein natürlicher Optimismus dazu, um über das Tragische einer solchen Naturordnung verhältnismäßig leicht hinwegzukommen.

Daß auch böse Tage dem Menschen nützen können, hat Reimarus in seinem Leben selbst erfahren, deshalb weist er die zurück, die von der

Vorsehung nur gute und heitere Tage fordern. In einer seiner Wismarer Rektoratsreden erzählt er, wie er im Jahre 1720 in Holland war, um dort an einer Bibliothek alte Handschriften abzuschreiben und herauszugeben. Er hatte die Erlaubnis zur Einsicht in dieselben von den Kuratoren der Bibliothek bekommen, da wurde er plötzlich von einem heftigen Fieber gepackt und mußte vier Monate lang das Bett hüten. Das kam ihm natürlich sehr unerwünscht, aber gerade diese Krankheit hat das Gute für ihn gehabt, daß er mehr als vorher erkannte, was für ein hohes Gut die Gesundheit sei (O. h. 20). Auch mit dem weiteren Einwand gegen die Vorsehung, daß das Los der Menschen auf Erden so verschieden sei, setzt er sich in dieser Schrift auseinander. Auf Grund persönlicher Erfahrung und Beobachtung behauptet er, daß alle Menschen gleich glücklich seien; dieses Glück dürfe man freilich nicht im Besitz der materiellen Güter suchen, die verschieden ausgeteilt seien, sondern im Genuß derselben, den jeder Mensch in seiner Art und in seinem Stande habe (ib. 7). Am meisten aber zeigt sich sein Vertrauen auf die Vorsehung darin, daß er auch in solchen Fällen daran festhält, wo das Übel, das ihn quält, etwas ist, dessen Beseitigung er nicht mehr erleben kann, wo er vielmehr seinen Blick auf eine ferne Zukunft richten muß. Er kämpft für die öffentliche Anerkennung einer vernünftigen Religion, aber er weiß, daß die Erreichung dieses Zieles noch weit entfernt ist. Trotzdem ermahnt er seine Freunde, sie sollen sich in „stiller Geduld und Gelassenheit" halten, „bis es Gott gefalle", dieser Religion einen Weg zur öffentlichen und ungekränkten Freiheit zu bahnen (S. I 16; NZ.[1] 539).

Was aber hat er denen zu sagen, die von der Vorsehung Wunder fordern und sich daran stoßen, daß Tugend und Glück sich auf Erden nicht entsprechen? Wunder sind für ihn, wie gezeigt wurde, unnötig. Er warnt davor, zu rasch von Glück und Unglück zu sprechen, da man die Menschen meist nur oberflächlich kenne. Die, welche so viel von unverdientem Unglück reden, sind seiner Erfahrung nach meist nicht fromm oder selbst schuld an ihrer Widerwärtigkeit oder bloß in ihrer Einbildung unglücklich (W. 604). Das Glück darf man überhaupt nicht zu sehr in äußeren Dingen suchen, sondern mehr im eigenen Innern, im „Vergnügen des Gemüts" (W. 606). Reimarus weiß, was er damit sagt. Wissenschaftliche und religiöse Zweifel haben ihm den Glauben an das Christentum zerstört, er ist langsam zu einer andern Glaubensüberzeugung gekommen, hat aber das Unglück, daß er seinen neuen Glauben nicht offen bekennen darf. Aber höher als dieses äußere Übel steht ihm das innere Glück einer durch schwere Kämpfe hindurch gewonnenen festen Überzeugung. Seit er sie hat, genießt er „eine ungestörte Befriedigung des Gemüts", der er sich in seinem Busen freut (S. I 13; NZ.[1] 535). Und wenn er darauf hinweist, daß oft auch das Übel dem Menschen zum Glück dienen könne, daß mancher nicht glücklich geworden wäre, „wenn er nicht unglücklich gewesen wäre", so kann man wieder an seine Glaubenskämpfe

denken (W. 606). Wenn sie ihm auch viel Schweres brachten, so ist er doch nur durch sie hindurch zu einer heiteren Ruhe gekommen, während er bei seinem alten Glauben nie recht zufrieden war. Aus diesen Gründen hielte er die Tatsächlichkeit von Wundern, die alles Böse vom Menschen abwendeten, gar nicht für wünschenswert.

Den Einwand, daß Tugend und Glück sich auf Erden nicht immer entsprechen, will er damit noch nicht widerlegt haben. Er weiß, daß es Fälle gibt, wo Fromme von wirklichem Unglück betroffen werden, und wo es schlechten Menschen sichtlich gut geht. Aber auch hier rät er zur Vorsicht: man wisse nicht, was das Ende solcher Fälle sei; selbst da will er keine wundertätige Vorsehung, die den Knoten zerhaut, weil er überzeugt ist, daß die göttliche Providenz bei allem, was sie geschehen läßt, ihre Ziele und Absichten hat (W. 607). Eine „wundertätige und übernatürliche Vorsehung" würde „nichts Gutes stiften"; denn wenn auf Tugend immer Glück, auf Laster immer Unglück folgte, so wäre die Tugend bloß noch eine Sache der Berechnung und damit gerade ihres wahren Wertes entkleidet, während das Laster nur aus Furcht gemieden würde (W. 610/11). Eine Vorsehung, die sittlich strebende Menschen haben will, kann eine äußerliche Verbindung von Tugend und Glück gerade deshalb nicht zugeben. Reimarus bemerkt dabei noch, es sei andererseits auch nicht so geordnet, daß die Tugend stets mit Unglück, das Laster dagegen mit Glück verbunden sei; daher brauche niemand „die Tugend zu meiden" unter dem Vorwand, daß das Unglück als solches „eine Folge und Wirkung tugendhafter Handlungen" sei (W. 611). Er empfindet es, wie sich später, wenn von seiner Stellung zur eigenen Person die Rede ist, noch deutlicher zeigen wird, als eine besondere Gnade der Providenz, daß der Mensch von Natur ein sittliches Wesen ist; vor dieser Erfahrung, die ihn glücklich gemacht hat, tritt für ihn die Frage nach dem äußeren Wohlergehen mehr zurück, so daß Zweifel, wie die eben besprochenen, ihm persönlich weniger zu schaffen machen. Daß er sich aber ernsthaft mit ihnen auseinanderzusetzen sucht, sieht man daran, daß er auch der Tatsache ins Auge schaut, daß tugendhafte Menschen im Leid leben und sterben müssen, ohne daß die Vorsehung, wie sie das in andern Fällen tut, ihr Los gewandt hat. Aber er meint, daß man die Providenz nicht auf dieses irdische Leben einschränken dürfe. Sie zeigt sich ihm eben auch gerade darin, daß durch das Leid des Lebens die Hoffnung und das Verlangen nach einem Jenseits im Menschen geweckt wird (s. oben S. 23). Von den andern Gründen, die Reimarus bestimmen, an ein Jenseits zu glauben, wird später zu reden sein.

Gerade in solchen Fällen, wo man die göttliche Vorsehung nicht versteht, muß man sich daran erinnern, „daß wir Menschen nicht vermögend sind, den Zusammenhang jeder Begebenheit mit dem Nutzen einzelner, oder mehrerer, oder gar aller Menschen einzusehen", und dennoch haben wir keine Ursache, „anders zu denken, als daß sie nach weisem

Rate und Fügung zum Besten verhängt oder zugelassen sind". Die Betrachtung der Natur kann dem Menschen dazu helfen, daß er der göttlichen Vorsehung auch im Menschenleben gewiß wird. Die Natur lehrt „an 1000 Beispielen", daß die Beschaffenheit von Tieren, Pflanzen und Erde, das Walten der Elemente, die Einrichtung und Bewegung der Gestirne ihren Sinn und Zweck haben. Nun muß man die Wechselfälle des Menschenlebens „billig" ebenso betrachten, „weil sie von einem und demselben Urheber, nach einerlei Absicht und Regeln der Weisheit entstanden sind". Ein Mensch, der in der Natur so viele Beweise der göttlichen Vorsehung findet, wird sich hüten, sie da zu leugnen, wo er sie nicht versteht. Er wird vielmehr daran festhalten, daß in der Natur nichts „umsonst" ist und geschieht, sondern alles „seinen Nutzen" hat, „ob wir ihn gleich nicht wissen". „Nun gehen ja", schließt Reimarus, „die Glücks- und Unglücksfälle auch natürlich zu, und sie sind nicht anders als Begebenheiten der Natur anzusehen. Wir heißen sie nur Glück und Unglück wegen unserer Unwissenheit, weil wir sie nicht voraussehen, oder ihre Verknüpfung mit den Ursachen und Absichten nicht wissen. Vor Gott ist aber nichts Glück und Unglück, sondern alles in seiner Vorwissenheit so gewiß, als die Sonnen- und Mondfinsternisse, Jahreszeiten und Witterungen sind. Müssen sie denn nicht ebenso wie diese Begebenheiten in dem göttlichen Ratschlusse zureichenden Bewegungsgrund, Absicht, Regel und Nutzen haben?" (W. 615/16). Die göttliche Vorsehung in der Natur ist Reimarus so über jeden Zweifel erhaben, daß er sie auch dann nicht bestreitet, wenn er ihre Ziele nicht begreift. Auf Grund der Art, wie er Gott in der Natur erlebt, setzt er nun voraus, daß derselbe zweckvolle Sinn, der sich im Naturgeschehen offenbart, sich auch im Menschenleben zeige. Die Menschheit ist für ihn nur ein Teil der ganzen Natur, in der er das Walten Gottes täglich beobachtet. Infolge dieser Betrachtung der Dinge wird es ihm leichter als seinen Gegnern, sich innerlich mit den Dunkelheiten des Lebens abzufinden, weil er überzeugt ist, daß auch in den menschlichen Schicksalen überall die Gottheit ihre Pläne verfolge, mögen diese dem Menschen auch oft verborgen bleiben. Wie es scheint, haben seine persönlichen Erfahrungen und seine Beobachtung des Menschenlebens ihm jene Voraussetzung, daß Gott hier ebenso wirke wie in der Natur, bestätigt, so daß sein Gottvertrauen unerschüttert blieb.

c) Das Gefühl der Dankbarkeit.

Menschen, die ein festes Gottvertauen haben, das auch die Übel der Welt nicht zu erschüttern vermögen, werden in ihrer Zuversicht dadurch bestärkt, daß sie stets neue Beweise der Gnade Gottes zu erleben glauben, die sie zu Dank dem höchsten Wesen gegenüber verpflichten. Schon im täglichen Leben finden sie Grund zum Danken, wenn sie gesund sind,

wenn sie ihrer Arbeit ruhig nachgehen können und keinen Ärger und Verdruß haben. Dieses Gefühl der Dankbarkeit steigert sich noch bei besonderen Lebenserfahrungen, wenn solche Leute z. B. einer Gefahr entrinnen, eine Krankheit glücklich überstehen, großen Erfolg in ihrem Beruf haben.

So glaubt auch Reimarus sowohl im gewöhnlichen Leben als bei außerordentlichen Vorkommnissen Ursache zu haben, die Güte Gottes zu preisen. Wenn Amtspflichten ihn nötigen, schriftlich oder mündlich sich an die Öffentlichkeit zu wenden, so benützt er meist die Gelegenheit, religiöse Gedanken seinen Zuhörern und Lesern nahezubringen. Seine eigenen Anschauungen und Erfahrungen kommen dabei zum Vorschein und gewähren einen Einblick in seine Religiosität. Er bekennt so z. B. öfters, wieviel Dank er der göttlichen Vorsehung schuldig sei. Seine Geradheit und Gewissenhaftigkeit bürgt dafür, daß solche Äußerungen bei ihm nicht bloßer Gewohnheit entspringen, bei derartigen Anlässen auch die religiöse Saite erklingen zu lassen, sondern daß sie bei ihm aus einem Herzensbedürfnis hervorgehen. Als er die Stelle als Rektor in Wismar erhält, dankt er in seiner Antrittsrede Gott, daß er ihn wider sein Erwarten an einen Posten gestellt habe, wie er ihn sich schon lange wünschte, dazu in einem Alter, wo er noch etwas Tüchtiges leisten könne (O. h. 23). 1758 dankt er nach überstandener Krankheit Gott dafür, daß er zwar nicht die früheren, aber doch genügende Kräfte wiederbekommen habe, um seinen Beruf wieder aufzunehmen (VA. 1758/59). 1763 erwähnt er dankbar, daß er das letzte Jahr keine erheblichen körperlichen Beschwerden gehabt habe (VA. 1763/64). Noch 1765 rühmt er freudig, daß er mit göttlicher Hilfe in seinem Lehramt im vorhergehenden Schuljahr durch Krankheit nicht belästigt worden sei (VA. 1765/66). Auch in bezug auf das öffentliche Leben fühlt er sich zum Dank gegen Gott gedrängt. In seinem Leichenprogramm für Syndikus Surland erinnert er daran, daß Surland einmal habe Soldat werden wollen, aber die göttliche Vorsehung habe ihn einen andern Weg geführt und so seine Kraft dem Wohl der Stadt dienstbar gemacht, wofür man dem höchsten Wesen billig danken müsse (LP. für Surland 1748). Beim Tode von Konsul Widow weist er darauf hin, daß man der Providenz schuldigen Dank dafur leisten dürfe, daß sie einen so wohl verdienten und patriotischen Bürgermeister der Stadt über 36 Jahre gegönnt habe. Schon sei auch Grund zu neuem Dank da, weil eben diese gütige Vorsehung den hochverdienten Herrn Nicolas Schubrock der Stadt zum würdigen Nachfolger verliehen habe (LP. für Widow 1754). Zu leicht vergißt man nach seiner Meinung diese Dankbarkeit, während man doch auf natürlichem und geistigem Gebiet stets genügend Grund dazu habe (LP. für Fabricius 1736). Sie ist ja auch das einzige, womit man Gott dienen kann; denn wer kann dem Schöpfer Himmels und der Erden etwas anderes schenken als „ein dankbares Herz"? (S. I 103; NZ.[2] 526).

d) Das Gebetsverlangen.

Einen wichtigen Einblick in das Verhältnis des Reimarus zu Gott gibt sein Gebetsleben. Von Jugend auf hat er gebetet, wozu er jedenfalls durch eine christliche Erziehung angeleitet wurde, doch hat er das Gebet nicht aufgegeben, nachdem er zu einem anderen religiösen Standpunkt gekommen war. In jungen Jahren hat er sich bei seinem täglichen Gebete lange „mit der Idee eines dreieinigen Gottes" vergeblich gequält, schließlich läßt er die Dreieinigkeit aus seiner Vorstellung weg und ruft Gott „fein natürlich" als seinen Schöpfer und Wohltäter an, wobei er innerlich ruhiger wird (S I 9; NZ.[1] 529). Damals stand er noch gewissermaßen auf christlichem Boden; aber auch, nachdem er längst anders dachte, erklärt er sich mit dem Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, einverstanden: es erscheint ihm als „ein wahres Meisterstück und Muster", wie man Gott gegenüber in leiblichen und geistlichen Dingen sein Herz ausschütten könne, ohne viele Worte zu machen (S II 20). Im Gebet sieht er auf der einen Seite die beste Gelegenheit, wie man seine Dankbarkeit, sein Vertrauen und seine Ergebung in den göttlichen Willen zeigen kann. Es ist ihm „ein herzliches Bekenntnis aller Vollkommenheiten Gottes", seiner Allwissenheit und Allgegenwart, seiner Allmacht, Güte und Vorsehung, und „ein Ausdruck der inneren Verehrung Gottes", ein Zeichen der Liebe, Zuversicht und Unterwerfung der Gottheit gegenüber (S II 20). Dieses Gebet setzt also voraus, daß Gott am besten weiß, was er zu tun hat; es entspringt bloß dem Bedürfnis, den menschlichen Willen mit dem göttlichen zusammenzuschließen. Auf der andern Seite scheint es doch manchmal, als rechne Reimarus auch mit einer Einwirkung seines Gebets auf Gott. So ruft er während des Siebenjährigen Kriegs in der Anzeige seiner Vorlesungen öfter Gott an, daß er sich über Deutschland erbarmen und ihm den Frieden schenken möge (VA. 1756/57, 1757/58, 1759/60, 1761/62), für den er 1764 herzlich danken kann. In den folgenden Jahren bittet er Gott inständig, den Frieden dem Erdkreis doch möglichst lang zu erhalten und das Vaterland in allen friedlichen Künsten vorankommen zu lassen (VA. 1765/66). Voll Demut fleht er 1767 Gott an, der unversehrt erhaltenen und in jeder Beziehung blühenden Republik eine Jugend erwachsen zu lassen, erfüllt von Frömmigkeit, Wissenschaft und guten Sitten, von der das Vaterland nur Gutes hoffen könne (VA. 1767/68). Vielleicht kann man auch diese Stellen so erklären, daß Reimarus sein Herz im Gebet nur zu dem göttlichen Willen emporheben wollte, von dem er vertrauensvoll voraussetzte, daß er das Beste beabsichtige; aber es sieht doch so aus, als ob hier bewußt oder unbewußt der Wunsch mitspiele, auf die Vorsehung einzuwirken.

B. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung des Reimarus zur eigenen Person.

Die Stellung eines Menschen zu Gott ist stets mit einer bestimmten Beurteilung der eigenen Person verbunden. Der Gottesgläubige empfindet dem höchsten Wesen gegenüber die eigene Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit, aber sein Glaube treibt ihn zugleich an, diese zu bekämpfen und zu überwinden. Er ist überzeugt, daß er, wenn er redlich nach Besserung strebt, das Wohlgefallen Gottes erringt, ja vielleicht dessen besondere Hilfe bei seinem Kampfe gegen das Böse erwarten darf. Und das höchste Glück erlebt ein solcher Mensch in dem Bewußtsein, daß er einen gewissen Grad von Vollkommenheit erreicht hat und so seiner göttlichen Bestimmung gerecht geworden ist. Alle diese Gefühle und Bestrebungen finden sich auch bei Reimarus. Sie zeigen aber einen seinem eigentümlichen religiösen Erleben entsprechenden eigenartigen Charakter.

a) Das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit.

α) Die Grenzen des menschlichen Verstandes.

Reimarus hat an der Welt die Macht Gottes erlebt (s. oben S. 18). Dadurch ist er bescheiden geworden und zeigt ein lebhaftes Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit. Er kennt die Grenzen seines Verstandes und begnügt sich mit dem, was er von der Welt verstehen kann. Es ist z. B. nach seiner Ansicht über jeden Zweifel erhaben, daß eine leblose Welt nicht von selbst entstanden sein kann, sondern von einem Gott für lebendige Wesen geschaffen sein muß. Freilich vermag der Mensch die Schöpfung selbst nicht zu begreifen. „Wohin aber würden wir geraten, wenn man die offenbarsten Beweise damit umstoßen könnte: ich begreife nicht, wie es möglich ist, also ist es auch nicht?“ (W. 136). Der Mensch kann in der Natur nichts Neues schaffen und mit seinem beschränkten Verstande die Erschaffung der vorhandenen Dinge nicht fassen. Darum darf er aber doch nicht leugnen, „daß eine Kraft sei, welche die Dinge, die gar nicht waren, hervorzubringen fähig gewesen“ (W. 137). Mit Fragen, wie: was Gott vor der Schöpfung der Welt getan und warum er sie nicht früher ins Dasein gerufen habe, darf man sich nicht abquälen, denn sie haben „keinen Verstand und lassen sich nicht gedenken“ (W. 142). Der menschliche Verstand hat Schranken, „weil noch ein mehreres und anderes gedacht werden kann, als wir jetzt wissen und verstehen“ (W. 184). „Billig und bescheiden“ soll man darum von den göttlichen Werken urteilen, wie Sokrates von den dunklen Schriften des Heraklit, von denen er sagte, was er verstehe, sei vortrefflich, und das übrige werde jedenfalls ebenso sein (W. 242 f.). Wie der Anblick der Welt als Ganzen den Menschen in seiner Selbstschätzung klein machen muß, so auch das einzelne auf ihr.

In der Tierwelt erkennt man nach Reimarus die Weisheit, Güte und Vorsehung Gottes (s. oben S. 10/11, 16/17). Gott hat jedem Tier die Fähigkeit verliehen, für sich zu sorgen und sich zu erhalten. Wer nun „versuchen wollte, eine bessere Veranstaltung für jedes Tier zu erfinden, und alle seine Naturkunde, Wissenschaft und Witz zu Hilfe riefe, der wird gestehen müssen, daß er sich vergeblich bemühet habe; oder wenn er sich eine solche Erfindung träumen ließe, würde er nur seine Unwissenheit und seinen Unverstand verraten" (W. 297).

Es wird wohl kaum jemand leugnen, daß der menschliche Verstand seine Grenzen hat. Aber mit der Anerkennung dieser Tatsache braucht keineswegs der Glaube an eine höhere Weisheit, welche die Welt regiert, verbunden zu sein. Bei Reimarus wird, wie die angeführten Äußerungen zeigen, jenes natürliche Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit dadurch verstärkt und vertieft, daß er in der Welt einen allweisen, allmächtigen und allgütigen Gott zu erleben meint. Gegenüber einem solchen Wesen muß natürlich der Mensch um so mehr klein und ohnmächtig erscheinen.

β) Die Stellung des Menschen in der Welt.

Wie Reimarus so durch seine religiösen Erfahrungen sich der Schranken seines Verstandes bewußt geworden ist, so ist es ihm auf Grund eben ihrer auch unmöglich, sich auf seiten derer zu stellen, die meinen, die ganze Welt müsse sich um den Menschen drehen. Er kann in diesem Standpunkt bloß eine „vornehme Einbildung" sehen, die dazu führt, daß man die Welt „unter einem verkehrten Gesichtspunkte" betrachtet und so, weil man über seine Bestimmung hinauswill, „unglücklich und mißvergnügt" wird. Im Gegensatz dazu weist er darauf hin, daß die Welt für alle lebenden Wesen da sei, unter ihnen auch für den Menschen (W. 391). Es liegt ihm ferne zu leugnen, daß der Mensch das höchste Wesen auf Erden sei; vielmehr muß das nach seiner Meinung die alltägliche Erfahrung jedermann zeigen (s. oben S. 22). Aber er hat die Güte Gottes auch in der Fürsorge für die Tiere erkannt und muß nun aus religiösen Gründen ihnen das Leben gönnen, ob sie ihm bequem sind oder nicht; er kann sie nicht mehr nur als zweckdienlich für die Menschen betrachten. Durch seine Beobachtungen und Erfahrungen ist er so zur Verwerfung des anthropozentrischen Standpunkts gekommen, den der Mensch sich im Laufe der Zeit angemaßt hatte, und hat auch an diesem Punkte mit einer alteingewurzelten Tradition gebrochen.

γ) Die sittliche Beschaffenheit des Menschen.

Seinem eigentümlichen Gotteserleben ist es auch zuzuschreiben, daß er sich mit seiner sittlichen Unvollkommenheit innerlich abfindet. Das mag zunächst sonderbar klingen, ist aber bei tieferem Nachdenken wohl zu begreifen. Man kann in jeder einzelnen Tat, die aus der sittlichen Un-

vollkommenheit des Menschen entspringt, eine Schuld sehen; die moralische Unvollkommenheit selbst aber kann nicht als Schuld empfunden werden, sondern wird entweder als Erbsünde zu erklären sein, wie es das Christentum tut, oder als natürlicher, von der Endlichkeit unabtrennbarer sittlicher Mangel entsprechend der leiblichen Unvollkommenheit. Bei den Gottesgläubigen kann sie dann im zweiten Falle entweder Empörung auslösen gegen den Schöpfer, der den Menschen so unvollkommen geschaffen hat, oder aber demütige Beugung vor dem Gott, der allein vollkommen sein will und das Geschöpf nicht ebenso machen kann wie sich. Das letztere trifft bei Reimarus zu, der überzeugt ist, daß jedes geschaffene Wesen „seine eigenen wesentlichen Schranken" haben und keine sittliche Vollkommenheit verlangen darf, da es ja auch keine Allmacht und Allwissenheit besitzt (W. 560 f., S. II 423).

b) Das Gefühl des eigenen Wertes.

Aber nicht nur bescheiden und demütig macht ihn sein religiöses Erleben: es gibt ihm auch ein Gefühl für den Wert der eigenen Person. Er ist sich des ungeheuren Abstandes, der den Menschen von Gott trennt, wohl bewußt; aber darum ist ihm doch jede Selbsterniedrigung und Selbstverachtung fremd. Der Mensch ist Gott gegenüber ein unvollkommenes Wesen, aber er ist das höchste Geschöpf auf Erden; deshalb darf er die Augen frei und offen tragen. Diese Selbstwertung bedeutet für Reimarus keine Überschätzung der eigenen Person, sondern sie entspricht für ihn dem Willen Gottes. Dieser hat dem Menschen gegenüber dem Tier Vorzüge des Körpers und Geistes verliehen, die deutlich zeigen, daß der Mensch unter den Geschöpfen Gottes den ersten Rang einnimmt. Auch hat der Mensch ein Streben nach Vollkommenheit und ein Verlangen nach einem höheren und reineren Glück in sich, das nur von dem Schöpfer in ihn hineingelegt sein kann, der offenbar besondere Absichten mit ihm hat. Es sind also religiöse Gründe, die Reimarus bestimmen, die Würde und den Wert des Menschen zu betonen.

„Wir kennen", sagt er in diesem Sinn, „unsere eigene Natur nicht recht, wenn wir nicht zugleich auf die Absichten des Schöpfers achten, wozu er uns bestimmt hat; und wir würden einen verkehrten Weg zur Glückseligkeit einschlagen, die Tugend zum Blendwerke machen und keine Hoffnung der Unsterblichkeit haben, wenn wir die göttlichen Absichten nicht stets bei unsern natürlichen Begebenheiten vor Augen hätten" (W. 265). Die Selbsterkenntnis muß dem Menschen somit seine göttliche Bestimmung klar machen. Ein Wesen aber, mit dem Gott „Absichten" hat, kann nicht wertlos sein. Nicht der Besitz, aber das Streben nach Vollkommenheit zeichnet den Menschen aus. „Unsere Seele wird selbst durch ihre Naturkräfte, und durch die Regeln, wornach sie bestimmt sind, auf den Weg der Wahrheit und Vollkommenheit gebracht" (W. 690). Das Große am

Menschen ist, daß er die Offenbarung Gottes in der Natur verstehen kann. Wenn wir in der Welt die Weisheit und Güte Gottes erkennen, dann empfinden wir „die Vorzüge unserer Seele", „da wir in dem Buche der sichtbaren Natur des unsichtbaren Geistes weiseste Gedanken und liebreichste Meinung in einem Zusammenhange ersehen". Ebenso „schmecken wir die Vorteile der Religion, wenn wir, was Toren, aus ihrem falschen Gesichtspunkte, unordentlich, verwirrt, unvollkommen, böse, widrig und fürchterlich vorkommen muß, nach seiner inneren Schönheit, Ordnung, Verbindung, Übereinstimmung und Nutzen, mit einem Worte nach der wahren Absicht des großen Urhebers, zu beurteilen wissen" (W. 687). Ein nicht weniger bedeutsamer Vorzug von uns Menschen ist es, daß wir „aus der Vergleichung der Tiere mit unserer Natur" lernen, „daß wir zu einer weit höhern und dauerhaftern Glückseligkeit, als die Tiere, von unserm Schöpfer bestimmt sind" (W. 282). Während das Tier mit der sinnlichen Lust der Erde zufrieden ist, trägt der Mensch ein Sehnen nach einem tieferen Glücke in sich, das auf der Erde nie ganz gestillt wird und ihn auf eine andere Welt hinweist.

c) Das religiöse Erleben als sittlicher Antrieb.

α) Die Natur als sittliche Lehrmeisterin.

Die Religion bildet für den Gottesgläubigen stets einen Ansporn zu sittlicher Betätigung. Der Jude und der Christ z. B. glauben, daß Gott seinen Willen in Geboten kundgetan habe, die der Mensch befolgen müsse. Und für den einzelnen ist das Gewissen die Stimme Gottes, die ihm sagt, ob seine Handlungen mit den göttlichen Geboten übereinstimmen oder nicht. Reimarus hat Gott vor allem an der Natur erlebt, und es steht ihm fest, daß sie dem Menschen den Willen Gottes verkündige. Er kennt keine geoffenbarten göttlichen Gebote; die Natur allein lehrt ihn, was gut und böse ist. Und noch mehr: der Mensch *erkennt* nicht bloß den Willen Gottes in der Natur, *sondern er stimmt ihm auch innerlich zu*, weil er von Natur das Gute will.

Die Natur „lehrt mich Gott, die Welt und mich selbst besser erkennen und solch Erkenntnis zu meiner Glückseligkeit anwenden". In ihr findet man „lauter Urbilder der Proportion, Schönheit, Ordnung, Übereinstimmung, Absicht, Weisheit, Kunst, Klugheit, Güte und Vorsehung". „Hier wird also unser Verstand, nach dem unendlichen Verstande, durch Einsicht der größten Vollkommenheit; und unser Wille, nach dem allerbesten Willen, zu Erfüllung der edelsten Absichten unseres Schöpfers, und zur wahren Liebe gegen uns und andere Menschen, gebildet" (W. 282). Die göttliche Weisheit und Güte ermuntern den Menschen, den eigenen Verstand zur sittlichen Erkenntnis zu gebrauchen und nach dem Guten zu streben. „In diesem großen Entwurfe des Zusammenhangs aller Dinge, welchen uns

schon die vernünftige Religion darstellet, ist lauter Übereinstimmung, die nicht allein dem Gemüte keine Dunkelheit und Verwirrung zurückläßt, sondern es selbst zu aller Vollkommenheit bildet, und sein natürliches Verlangen ersättigt. Wir haben darin ein Urbild aller Vollkommenheit, dessen Betrachtung uns allezeit in entzückende Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe setzt. Wir fangen selbst an, verständig und weise zu werden, so ferne wir von dem großen Verstande, der sich in dieser Einrichtung und Ordnung der Welt offenbaret, und von den edelsten Absichten, die darin aufs klügste ausgeführt sind, Einsicht bekommen" (W. 687). Es wurde schon früher darauf hingewiesen, welche religiösen Gefühle das Erleben Gottes in der Welt bei Reimarus auslöst (s. oben S. 26). In diesem Zusammenhang ist darauf zu achten, daß er keine bloß beschauliche Natur ist, die durch die Betrachtung der göttlichen Schöpfung in eine religiöse Stimmung versetzt wird, sondern daß jenes Erleben bei ihm eine sittliche Wirkung hat. Es ist für ihn eine wichtige Frage, nach welchen Grundsätzen man sein Leben einrichten soll. Die Religion gibt ihm darauf die Antwort. Sie bedeutet für ihn in erster Linie den Glauben, daß ein vollkommener Gott die Welt geschaffen habe. Mit diesem Gottesgedanken ist ein Idealmaßstab gegeben, nach dem man alle Dinge des menschlichen Lebens beurteilen, und ein Vorbild, dem man nachstreben kann. Der „Begriff" Gottes als eines ewigen, allweisen, allgütigen und allmächtigen Wesens „bildet unsern Verstand und Willen zu einer ähnlichen Vollkommenheit, so weit es unsere Natur leidet, daß wir nunmehr, von einem so großen Urbilde erfüllt und eingenommen, an nichts, was unedel, unflätig und boshaft ist, Geschmack und Belieben finden, und uns auch zu den Menschen, in deren Eigenschaften sich das Göttliche ausdrückt, am liebsten halten" (W. 689).

β) Das natürliche Streben des Menschen nach dem Guten.

Es ist Reimarus dabei zweifellos, daß der Mensch nur deshalb an der Ordnung, Weisheit und Güte Gottes in der Welt eine solche Freude haben kann, weil in ihm selbst ein Trieb zu dem allen vorhanden ist. „Wir haben von Natur an Ordnung, Übereinstimmung und Vollkommenheit, sowohl außer, als in uns, Lust. Wir können von Natur nichts anders wollen, als so ferne wir es gut halten, nichts verabscheuen, als so ferne wir es böse halten; wir wählen unter vielen Guten das Beste, unter mehreren Bösen das geringste, und wir können unserer Begierde zum Guten, zur Vollkommenheit, zur Lust und Glückseligkeit keine Schranken setzen" (W. 690/91). Aus diesen Worten spricht klar die Überzeugung, daß der Mensch von Natur ein sittliches Wesen ist, daß er einem inneren Zwange folgend nur das für gut halten und begehren kann, was in Wirklichkeit gut ist, und das für böse ansehn und hassen muß, was böse ist. Der Mensch hat also nicht bloß die Fähigkeit, gut und böse zu unterscheiden, sondern er liebt das Gute und verabscheut das Böse. Dieses Vertrauen auf die menschliche Natur erklärt sich wohl daraus, daß Reimarus ein

ideal veranlagter Mensch war, dem es eine Lust war, nach allem Hohen und Großen zu streben, und der infolgedessen diese Gesinnung auch bei anderen Menschen voraussetzte. Man versteht von hier aus auch den scharfen Gegensatz, in dem er sich zur christlichen Lehre von der Erbsünde befindet. Diese behauptet, daß seit dem Sündenfall das sittliche Urteil des natürlichen Menschen getrübt, seine Kraft zum Guten geschwächt sei. Reimarus dagegen ist der Meinung, daß der Mensch bei der Geburt „unverdorbene Seelenkräfte" mit auf den Weg bekommt und deshalb „wissentlich" nicht „Böses als Böses lieben und suchen" kann (S. II 434). Er glaubt auch, daß alle Menschen von jeher ganz genau gewußt haben, was recht und gut ist; denn „die moralischen Regeln, wonach Recht und Billigkeit, Vollkommenheit und Tugend, Liebe und Güte zu beurteilen sind, sind ewige, unwandelbare Regeln in der ganzen Geisterwelt" (ib. 421). Der Mensch braucht keine äußere Mahnung, kein Lohnversprechen, keine Strafandrohung, damit er das Gute tue; „die Bewegungsgründe zur Tugend liegen in unserer Natur und in der inneren Vollkommenheit der Handlungen selbst" (S. I 32, NZ.[1] 558).

Ein Beispiel, wie das religiöse Erleben Reimarus zu sittlichem Streben drängt, ist sein Zug zur Wahrhaftigkeit. Er gehört zu den Menschen, die von Natur ein stark entwickeltes Wahrhaftigkeitsgefühl haben. Er beugt sich vor der göttlichen Weisheit, Güte, Macht und Vorsehung, deren unleugbare Spuren er in der Welt zu finden meint. Von der Natur, die dem Menschen die göttlichen Eigenschaften so offenkundig nahebringt, glaubt er auch, daß sie ihn zur Wahrhaftigkeit erziehen könne. „In der Naturgeschichte sind keine leeren Wörter, Einbildungen, Hirngeburten, oder bloße Mutmaßungen, wie in menschlichen Gebäuden der Weltweisheit und Naturwissenschaft; sondern hier sieht man die Wahrheit in ihrer Wirklichkeit klar vor Augen, daß man sie mit Händen greifen kann" (W. 282). Durch den Umgang mit der Natur wird der Sinn für Wahrheit im Menschen geweckt und gestärkt. Das Leben des Reimarus legt Zeugnis davon ab, daß es ihm stets ein heiliges Anliegen ist, der Wahrheit die Ehre zu geben. Er beschließt, das Christentum „reiflich und mit einer gleichgiltigen Wahrheitsliebe" zu untersuchen, „das Endurteil" möge dabei ausfallen, wie es wolle. Er begehrt dabei „nichts als Erkenntnis, Wahrheit, Gewißheit und Beruhigung" für sich selbst. Und als er auf Grund dieser Prüfung die Religion seiner Kindheit verwerfen muß, weiß er, daß nur seine Wahrhaftigkeit ihn zu diesem Resultate gebracht hat, bei dem er auch in der Stunde des Todes ruhig zu bleiben hofft, wenn Gott ihm seinen Verstand erhält (S. I 11/13, NZ.[1] 533/35). In seiner Antrittsrede in Wismar, in der er zu beweisen sucht, daß alle Menschen gleich glücklich seien, weil der Genuß der Lebensgüter bei Armen und Reichen derselbe sei, erklärt er, daß er wohl wisse, daß seine Behauptung auf Widerspruch stoßen werde — denn die Armen werden ihm nicht glauben, daß sie ebenso glücklich seien wie die Reichen, und diese werden jeden Vergleich mit den

Armen ablehnen —, aber seine Wahrheitsliebe habe ihn doch gezwungen, diesen Satz aufzustellen (O. h. 21).

γ) Das mit dem Tun des Guten verbundene Glücksgefühl.

Reimarus täuscht sich nicht darüber hinweg, daß man äußere Unannehmlichkeiten haben kann, wenn man immer für die Wahrheit eintritt. Aber er kennt auch das Glücksgefühl, das man erlebt, wenn man das sagt und tut, was man für gut und recht hält. Er ist überzeugt, daß nur das höchste Wesen jenes Glücksgefühl mit der Tugend verbunden haben kann. Und diese innere Belohnung des Guten ist ihm die sicherste Bürgschaft dafür, daß ein sittlicher Lebenswandel Gott wohlgefällig ist. „Der natürliche Zweck aller Menschen ist, glücklich zu sein; und aus der Verbindung der Bewegungsgründe mit unsern freien Handlungen, welche Gott in unsere und der Dinge Natur gelegt hat, erkennen wir, daß eben dieser Zweck auch der Zweck Gottes sei" (S. I 32, NZ.[1] 559). Der Mensch kann eigentlich nur das Gute wollen, weil er so allein glücklich wird. Diese Verbindung von Tugend und wahrem Glück ist für Reimarus ein Beweis, daß Gott das Wohl des Menschen im Auge hat. Gott hat dem Menschen mit der Forderung der Tugend nur eine Pflicht auferlegt, die er sich auch selbst stellen würde, weil sie dem Verlangen seines Herzens entspricht. Und es ist göttliche Ordnung, daß ein Mensch, der seine Pflicht erfüllt, vollkommen und glücklich wird. Darum hat man alle Ursache „zu einem willigen und kindlichen Gehorsam", durch den das Leben „ein wahrer Gottesdienst" wird (S. I 21, NZ.[1] 544; S. I 32, NZ.[1] 559). In den inneren Gründen, die den Menschen bestimmen, das Rechte zu tun, erblickt Reimarus „einen heilsamen Wink" des Schöpfers, der ihm den Weg zu seinem wahren Wohl zeigen will; und wenn man jenem Wink folgt, wird man zufrieden und glücklich und kann sich der „gnädigen Obhut" Gottes „getrösten" (S. I 32, NZ.[1] 558/59). Ein Mensch, der einen inneren Trieb zum Guten hat, braucht keine äußere Belohnung oder Strafe, um auf dem Pfad der Tugend zu bleiben; denn gehorcht er jenem Trieb, so wird er glücklich, folgt er ihm nicht, so wird er unglücklich. Daß es aber im Leben doch unleugbar Lohn für sittliches Handeln und Strafe für moralische Fehler gibt, ist für Reimarus ein neues Zeichen der gütigen Vorsehung, die dem Menschen auch äußerlich zeigen will, ob er auf rechtem oder falschem Wege ist; „die äußeren sinnlichen Reizungen befestigen nur seine Neigung zur Tugend, gleichwie die bösen Folgen der Laster ihn vor der sinnlichen Verkehrtheit der Ausschweifungen bewahren sollen" (S. I 53; NZ.[1] 587/88). So kann die Religion dem Menschen Glück und Zufriedenheit geben, weil sie seine Begierden und Triebe in die rechte Ordnung bringt und ihn viel edle Freuden kennen lehrt, die ihm auch über die Widerwärtigkeiten des Lebens hinweghelfen. Durch sie wird der Sinn für den „Adel" der Menschenseele und „das in ihr ausgedrückte Bild der Gottheit" geweckt. Sie schenkt ihm die Hoffnung auf Vollkommenheit und

Fortdauer in einer anderen Welt, „welches ja der vernünftigsten Eigenliebe nicht anders als höchst angenehm sein kann“ (W. 688, 695). Auch in seinem Beruf muß sich ein religiöser Mensch glücklich fühlen, weil er glaubt, daß Gott ihm seinen Platz angewiesen habe, und sein Gewissen ihm bezeugt, daß er seine Pflicht nach Kräften zu erfüllen sucht (W. 695).

Reimarus huldigt, wie diese Äußerungen verraten, keinem moralischen Rigorismus, sondern die Frage, wie werde ich glücklich? ist für ihn wichtig. Das Glück, das er begehrt, besteht vor allem in der Ruhe und dem Frieden der Seele. Er weiß jedenfalls aus eigener Erfahrung, daß jenes Glück am sichersten im Herzen einkehrt, wenn man das Gute tut. Diese Gewißheit stimmt ihn dankbar gegen Gott, der allein es so geordnet haben kann, daß das innere Glück die Tugend begleitet. Reimarus selbst ist es eine Freude, nach Vollkommenheit zu streben (s. oben S. 42). Darum bewundert er die Güte Gottes, der mit den Forderungen der Moral dem Menschen keine Last auferlegen, sondern sein Wohl befördern will.

δ) Die Überwindung der Sünde.

Reimarus glaubt, daß der Mensch von Natur das Gute will. Man fragt sich, wenn man diese Ansicht hört, unwillkürlich, ob er denn nicht weiß, daß der Mensch nicht bloß gut, sondern auch böse sein kann? ob er im eigenen Leben nichts von dem inneren Kampf zwischen gut und böse erfahren hat, den der Mensch führen muß? Es ist darum zu untersuchen, wie er sich auf Grund seines Erlebens zu dem Begriff der Sünde stellt.

Es wurde schon in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß er die sittliche Unvollkommenheit des Menschen als eine Erfahrungstatsache hinnimmt (s. oben S. 38). Der Mensch ist „vielen Mängeln an Vollkommenheiten des Leibes und der Seele, und vielem schmerzhaften Bösen“ unterworfen, ohne seine Schuld, wie besonders betont wird (S. II 423). Der „Ursprung“ der Sünde ist darum „bei jedem Menschen einerlei und in den Schranken der Seelenkräfte zu suchen“ (ib. 435). Reimarus kann es sich gar nicht anders denken, als daß die göttliche Macht dem Menschen in jeder, auch in sittlicher Beziehung überlegen ist, daß Gott allein Vollkommenheit zukommt. Darum muß er sich gegen das Christentum wenden, das die moralische Unvollkommenheit des Menschen aus einer Schuld, aus einem Sündenfall heraus erklären will. Er selbst braucht eine Erklärung der Sünde, wie sie das Christentum in dieser Lehre versucht, überhaupt nicht. Jener christliche Erklärungsversuch aber scheint ihm vollständig mißglückt: gerade die Geschichte vom Sündenfall zeigt ihm, daß der Mensch von Natur ein unvollkommenes Wesen ist. Adam und Eva waren nach seiner Ansicht vor dem Fall keineswegs sittlich vollkommener und gegen Schwachheiten, Übereilung und Vergehen mehr geschützt als der spätere Mensch; ihr ganzes Benehmen läßt ihn das deutlich erkennen. Sie sündigen ebenso wie wir, indem sie der Sinnlichkeit nachgeben, statt der Vernunft

zu folgen. „Wie?“ ruft er aus, „haben denn die ersten, vollkommensten Menschen, welche gewiß keine Erbsünde an sich hatten, eben auf die Art sündigen können, wie wir heutiges Tags: so liegt ja der Grund unseres Verderbens in keiner Erbsünde, sondern er steckt in den Schranken der Natur des Menschen, es sei des ersten oder des letzten, des Vollkommenern oder des Unvollkommenern.“ Darum wird „durch diese Fabel“ „die natürliche Vorstellung“ indirekt bestätigt, „daß der Mensch, ohne wirkliches Erkenntnis der Dinge, mit einem zerbrechlichen Leibe in die Welt gesetzt wird, und vermöge der wesentlichen Schranken seiner Kräfte, sowohl dem physischen als dem moralisch Bösen unterworfen ist; dagegen aber in der Vernunft ein vorzüglich Vermögen bekommen hat, durch dessen richtigen Gebrauch er, vermittels der Erfahrung, Erziehung und des Nachdenkens, viel Böses verhüten und eine höhere Vollkommenheit und Glückseligkeit erwerben kann“ (S. II 414; S. I 455, 460).

Für Reimarus ist Sünde unbeherrschte Sinnlichkeit. Adam und Eva haben sich ebenso vergangen, wie der Mensch heutigen Tags, indem sie „ihren sinnlichen Lüsten folgten, ohne die Vernunft zu fragen“. Noch jetzt entsteht daraus alles menschliche Verderben (S. I 455). Denn der Mensch sündigt aus Mangel an Erkenntnis oder weil er sinnlichen Anreizen unterliegt. Die Kunst, weise, tugendhaft und glücklich zu werden, lernt man, wenn man sich bemüht, seine Gedanken und seine Begierden im Zaum zu halten (S. II 414).

Die Sünde ist für Reimarus nach diesen Äußerungen eine zwar nicht notwendige, aber doch mögliche Folge der menschlichen Unvollkommenheit. Die letztere betrachtet er nicht, wie die christliche Kirche seiner Zeit, als Nachwirkung des Sündenfalls, sondern als natürlichen Mangel eines irdischen Wesens. Von seiner Kirche trennt ihn aber nicht bloß seine Ansicht über den Ursprung der Sünde, sondern auch eine abweichende Auffassung ihres Wesens. Für ihn ist Sünde falsche Nachgiebigkeit gegen sinnliche Triebe und Leidenschaften, die ihren Grund in menschlicher Schwachheit und Übereilung hat. Dagegen weiß er nichts von einer Sünde, die in vollbewußter Abneigung gegen das Gute und Freude am Bösen besteht. Er glaubt, daß der Mensch als vernünftiges Wesen die Sünde vermeiden und überwinden könne. Völlig fremd ist ihm die Verzweiflung über die eigene Sündhaftigkeit, die Klage über die Unfähigkeit zum Guten. Seine eigentümliche Stellung zum Problem der Sünde hat sicherlich darin ihre Ursache, daß er eine edle Natur war, die alles Böse haßte und eine Freude am Guten hatte. Er gehörte wohl zu den Menschen, denen es leicht fällt, das Gute zu tun (vgl. oben S. 42).

Das Bedeutsamste aber ist, daß für ihn Sünde nicht Empörung und Widerspruch gegen Gott ist. Das kommt jedenfalls daher, daß er selbst keinen Haß gegen den Willen eines heiligen Gottes kennt, daß ihm der Gedanke der Verantwortung vor Gott nicht unbequem ist, daß für ihn die göttlichen Forderungen nicht auf eine Unterdrückung des eigenen

Willens hinauslaufen, sondern sich in Übereinstimmung mit diesem befinden. Er mußte sich in der Zeit, da er seine Bedenken gegen das Christentum und die christliche Gottesvorstellung niederschrieb, darüber klar werden, ob er nicht einen Kampf gegen Gott selbst führe und um das Heil seiner Seele spiele. Aber er konnte sich die Antwort geben, daß er nach bestem Wissen und Gewissen handle. Er hoffte, daß auch, wenn er bei seiner Untersuchung, zu der ihn nur seine Wahrheitsliebe trieb, irren sollte, Gott ihm verzeihen werde; denn er konnte mit gutem Gewissen sagen, daß er von ihm nichts anderes zu denken versucht habe, „als was seinen hohen Vollkommenheiten gemäß und anständig ist" (S. I 12/13; NZ.[1] 535).

Aber selbst ein Mensch, der etwas entschieden Böses tut, hat nach seiner Ansicht nicht die Absicht, Gott zu beleidigen und zu kränken. „Wenn wir die göttlichen Gebote übertreten, so denken wir Gott nicht dadurch seine Vollkommenheit zu rauben, sondern bloß unsere Lüste zu befriedigen" (S. II 415). Es wäre auch gar nicht möglich, das höchste Wesen zu erzürnen, denn dieses bleibt immer „ungekränkt, unverändert, unbeleidigt und weiß von keinem Zorn oder Rache" (S. II 449, 457). Der Mensch muß auch allein die Folgen seiner Fehler tragen und versuchen, sie wieder gutzumachen. Er beleidigt durch seine Übertretung „nicht Gott, sondern sich selbst", und „er ist sich selbst die Ersetzung seines begangenen Fehlers, und des daraus entstandenen Verderbens, durch die herzliche Änderung seines Sinnes schuldig" (ib. 449). Reimarus hat durch die Art, wie er Gott an der Welt erlebte, einen so gewaltigen Eindruck von der göttlichen Allmacht bekommen, daß ihm der Gedanke ungeheuerlich vorkommt, es könnte einem Menschen einfallen, ein so erhabenes Wesen zu beschimpfen. Aber selbst, wenn ein Mensch es wagen sollte, sich gegen diesen Gott zu empören, so könnte er sich nicht vorstellen, daß Gott sich darüber erzürnt. Nur ein unvollkommenes Wesen empfindet Zorn und Haß. Reimarus ist aber überzeugt, daß die Welt von einem vollkommenen Gott geschaffen ist, dem alle menschliche Schwäche und Leidenschaft fremd ist. Ein solch majestätisches Wesen kann menschliche Beleidigungen nicht beachten.

Reimarus hat sich auch die Frage vorgelegt, was der Mensch tun könne, um seine Sünden zu büßen. In der Zeit, wo er noch auf dem Boden des Christentums steht, sieht er Gott „als einen gerechten und heiligen Gebieter und strengen Richter" an und bittet ihn um Vergebung seiner Sünden, im voraus gewiß, daß Gott ihm „bei der ernstlichen Buße, wegen des Glaubens an den Erlöser" diese Verzeihung gewähren werde (S. I 9; NZ.[1] 530). Nachdem er auf Grund eigenen religiösen Erlebens sich vom Christentum abgewandt hat, scheidet der Glaube an einen Erlöser und an eine unendliche Genugtuung, die Gott wegen der Sünden der Menschen verlangt, für ihn aus; denn *sein* Gott, der durch menschliche Sünde nicht gekränkt werden kann, braucht eine solche Genugtuung

nicht. Der Mensch muß nur „seine Irrtümer und Vergehungen abschaffen und eine bessere Lebensart ergreifen“ (S. II 458). Im Gegensatz zu dem kirchlichen Glauben an das Verdienst Christi, der es dem Menschen leicht macht, seine Sünden zu vergessen, lobt Reimarus den Ruf Jesu zur Buße und bedauert nur, daß „alle herrlichen Vermahnungen Jesu zu rechtschaffener Änderung des Sinnes und zu tätiger Liebe Gottes und des Nächsten“ dadurch vereitelt werden, daß man in der christlichen Kirche die Seligkeitshoffnung „nicht auf eigene gute Werke, sondern auf den Glauben an eine fremde zugerechnete Gerechtigkeit“ stellt (S. II 439).

Er ist, wie schon erwähnt wurde (s. oben S. 42, 45), eine aktive Natur, die ihre Befriedigung in Anstrengung der sittlichen Kräfte findet und Selbstvertrauen besitzt. Der Mensch muß nach seiner Meinung seinen Stolz darein setzen, seine Fehler zu büßen und besser zu machen. Darum ist ihm der Gedanke zuwider, daß ein anderer für seine Sünde leiden sollte. Es käme ihm weichlich und bequem vor, ein solches Opfer anzunehmen. Er wendet sich gegen die in der damaligen christlichen Kirche vorherrschende Lehre von dem Verdienst Christi, weil er beobachtet, daß viele dadurch zu Leichtsinn und Trägheit verleitet werden. Sein Gott ist ein Gott, der Forderungen an den Menschen stellt, und der Mensch ist für ihn ein Wesen, das die göttlichen Gebote erfüllen kann. Im Gegensatz zur Kirchenlehre sieht er im Ruf Jesu zur Buße „die Summe seiner Lehre“ (S. II 439, 379). Hier fühlt er sich auch eins mit der alttestamentlichen Frömmigkeit, die er sonst nicht allzuhoch einschätzt, weil ihm der Charakter der sogenannten Träger der Offenbarung vielfach zweifelhaft erscheint und im Alten Testament weithin unwürdige Vorstellungen über Gott herrschen (S. I 429; ib. 10; NZ.[1] 531). Es gefällt ihm, daß David seine Missetaten dadurch sühnen will, daß er Gott von neuem Gehorsam gelobt und seinen Willen künftig tun will; denn „nicht mehr tun und sich bekehren ist die beste Buße“ (S. I 443). Die Opfer, die Gott gefallen, sind ihm mit dem Psalmendichter „ein zerbrochener Geist, ein zerbrochen und zermalmet Herz“. Wer vom Bösen abläßt und das Gute tut, kann nach dem Alten Testament erfahren, daß Gott ihm vergeben hat. „Laß vom Bösen und tue Gutes, war die einzige Regel für die Bußfertigen zur Versicherung der göitlichen Vergebung und wieder zugewandten Gnade“ (ib. 461). So kennt auch Reimarus keinen andern Weg als den aufrichtiger Buße und Besserung. Bei Menschen ist seiner Ansicht nach überhaupt nur eine Vollkommenheit möglich, die von Stufe zu Stufe steigt (S. II 461). Im Ringen nach Vollkommenheit, nicht in ihrem Genuß besteht für ihn die wahre Sittlichkeit.

d) Das religiöse Erleben als Segensquelle für den Menschen.

Von ihrer Religion rühmen die frommen Menschen, daß sie das höchste Gut ihres Lebens sei. Sie gibt ihnen Lebensmut und Freude am Dasein; sie hält sie in schweren Zeiten aufrecht; sie stärkt ihren Willen zum Guten und ihre Widerstandskraft gegenüber dem Bösen; sie söhnt sie mit ihrem Schicksal aus, daß sie mit dem Platze im Leben, an den sie ihr Gott gestellt hat, zufrieden sind.

Bei Reimarus wurde beschrieben, wie seine Religion ihm einerseits hilft, mit der eigenen Unvollkommenheit sich abzufinden, und anderseits das Gefühl des eigenen Wertes in ihm weckt. Es wurde gezeigt, inwiefern seine Religiosität ihm Freudigkeit zum Guten und zur Überwindung der Sünde verleiht. Wenn man alles zusammenfaßt, was sein Glaube ihm in Beziehung auf die eigene Person gibt, so kann man sagen: er macht ihn zu einem glücklichen, ruhigen und zufriedenen Menschen.

Von der Religion sagt er: „Sie ist für sich, in ihrer natürlichen Gestalt, reizend genug, wenn diese nur recht aufgedeckt wird: sie ist zu nahe mit unserem eigenen Glücke verwandt, als daß sie einer fremden Empfehlung brauchte“ (W. Vorr. XII). Dieses Glück kennt Reimarus selbst. Er hat durch sein Erleben die Überzeugung gewonnen, daß der Mensch das höchste Geschöpf auf Erden ist, das sich in besonderem Maße der Güte Gottes erfreut. Ebenso ist es ihm zu seiner Freude klar geworden, daß er von Natur ein sittliches Wesen ist, das immer höhere Stufen der Vollkommenheit erreichen kann. Seine innere Ruhe vermögen die Übel der Welt nicht zu erschüttern, weil er ein festes Vertrauen zur göttlichen Vorsehung hat. Er hat die frohe Zuversicht, daß man mit der Sünde aus eigener Kraft fertig werden kann; denn der von Gott geschaffene Mensch ist von Natur gut. Es spricht darum sicher eigene Erfahrung aus den Worten: „Wir wollen alle glücklich und zufrieden sein. In den Zustand setzt uns aber die Religion ausnehmend, teils, wie sie unsere Begierden in Ordnung und Übereinstimmung bringt, welche unserer Natur gemäß ist, teils weil sie uns so viele und so edle angenehme Empfindungen gewährt, als wir vernünftig erlangen können, und alle widrigen Empfindungen überwiegt und versüßet“ (W. 688). Der irreligiöse Mensch ist nie glücklich und zufrieden, während der fromme seinen Beruf mit Freude erfüllt, den Segen eines ordentlichen Lebenswandels erfährt und sich des Wohlgefallens Gottes versichert halten kann (W. 696). Nicht die christliche Religion hat Reimarus diesen Frieden und diese Freude verliehen: sie war ihm innerlich fremd und hat ihm nur Zweifel gebracht; erst seitdem er das Christentum aufgegeben hat, genießt er jene „ungestörte Befriedigung des Gemüts“ (S. I 13; NZ.[1] 535 [vgl. oben S. 32]). Auf Grund einer schon früher angeführten Stelle (S. I 12 [s. oben S. 27]

darf man vermuten, daß er seine innere Zufriedenheit nicht bloß der Klarheit verdankt, die an Stelle früherer Zweifel getreten ist, sondern auch seiner „natürlichen Religion", die ihm die Religion seiner Kindheit ersetzt hat.

C. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zu andern Menschen.

Auf die Haltung, welche ein Mensch andern gegenüber einnimmt, übt sein religiöses Erleben einen tiefgreifenden Einfluß aus. Dieses führt leicht zur Ungerechtigkeit gegen die Nebenmenschen, von denen man meint, sie könnten die religiösen Gefühle, die man selbst besitzt, auch haben, wenn sie nur ernstlich wollten. Die meisten Menschen sind überzeugt, daß ihre Religion die einzig mögliche und wahre ist. Darum regt sich in ihnen das Bedürfnis, auch andern zu dem religiösen Erleben zu verhelfen, das sie selbst glücklich gemacht hat. Bei dem Versuch, fremde Menschen für den eigenen Glauben zu gewinnen, finden sich je nach dem Charakter der betreffenden Personen alle Stufen von freundlicher, taktvoller Überredungskunst bis zu der plumpen Absicht, andern die eigene Religion aufzudrängen. Leicht begreiflich ist es, daß man zu den Menschen sich am meisten hingezogen fühlt, mit denen man sich in religiöser und sittlicher Beziehung eins weiß.

a) Die ablehnende Haltung gegen Andersgläubige.

Auch bei Reimarus zeigen sich Äußerungen des Unmuts über Leute, die seine religiösen Ansichten nicht teilen. Er, dem die Welt eine Offenbarung der Weisheit und Güte Gottes ist, kann diejenigen nicht verstehn, die davon in der Welt nichts verspüren können. Diese, meint er, „müssen ja wohl durchaus allem dem, was Verstand ist und heißt, gram sein, weil sie lieber alles wüste und wilde in der Welt, als eine verständige Kraft leiden können, und auch das ordentlichste lieber aus der Unordnung, als aus Absichten erklären. Die mehresten der Alten waren doch in dem Stücke klüger, daß sie noch einen Verstand, der sich durch die ganze Natur erstrecket, (Mentem per rerum naturam intentam) zuließen. Auch die, welche eine Seele der Welt gesetzt, die ihren Körper in vielerlei Gestalten verändere und bilde, scheinen doch alle Wege erträglicher zu sein. Warum soll aber die erste Kraft fühl- und leblos, unverständig, blind, und ohne Regeln der Ordnung sein? da doch lebendige, empfindende und verständige Geschöpfe, die mit einem künstlich gebauten Leibe begabet sind, ja, da alle Ordnung und Übereinstimmung in der ganzen Welt, von ihr erzeuget, auch bis jetzo noch erhalten werden?" (W. 92/93). Von den „neueren Pantheisten", die Reimarus mit den Materialisten ziemlich gleichsetzt, sagt

er, daß mit ihrem System sich die Annahme einer innerweltlichen vernünftigen Kraft, einer Weltseele im Sinne der Alten, wohl vertrüge; aber sie wollen „ohne alle Ursache, und wider allen Augenschein", allen Verstand, alle Absicht und Weisheit in und außer der Welt ablehnen und schreiben lieber alles „fühllosen, dummen Kräften einer toten Materie" zu. Das bereitet ihnen eine „unvernünftige Freude", obwohl sie dabei auch sich selbst „einem blinden Schicksale, oder ungefähren Zufalle" ausliefern (W. 116/17). Es ist nach Reimarus also zuletzt auf Mangel an gutem Willen zurückzuführen, wenn jemand die göttliche Weisheit in der Welt nicht anerkennt. Wer „die göttlichen Absichten" nicht verstehen *will*, *bemüht* sich nach seiner Meinung „mit allem seinem Witze und Erkenntnisse, Unvollkommenheiten in der Natur zu entdecken, die Vorsehung zu meistern, Gott aus der Welt hinauszudenken, und sich einem blinden Schicksale, oder einem blinden Ungefähr, ohne Zuversicht und Hoffnung, zu übergeben" (W. 512). Unmoralische Gründe veranlassen also den Menschen, das Dasein Gottes zu leugnen. „Wer Gott aus der Natur wegdenken und alle Ehrbarkeit unter Menschen aufheben will, der muß sich durch keine Widersprüche aufhalten lassen, und um keinen zureichenden Grund, weder der Dinge selbst noch seiner Sätze bekümmern" (W. 245). Ebenso glaubt Reimarus, daß es niedere Motive sind, die viele dazu bestimmen, mehr die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier als die Unterschiede zu betonen. Solche Leute verfahren in der Vergleichung der Menschen und Tiere „leichtsinnig und nach einer viehischen Neigung". „Sie schildern bloß das Ähnliche zwischen Menschen und Tieren, oder auch dieser Vorzüge vor den Menschen lebhaft ab; unsere Vorzüge aber werden übergangen und verkleinert. Die Absicht verhehlen sie dabei auch nicht sonderlich, sie suchen sich und andere gleichsam nach Anleitung der Natur selbst viehisch zu machen, nicht aber die Menschlichkeit in uns aufzuwecken und sie zu einem höheren Grade der Vollkommenheit und Glückseligkeit, der unserer Natur so möglich als eigentümlich ist, zu führen" (W. 453). Man braucht nicht daran zu zweifeln, daß Reimarus solche Vorwürfe gegenüber manchen seiner Gegner mit Recht erhebt. Doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es ihm schwer fällt, eine andere Meinung zu ertragen. Auch Willkür und Mangel an konsequentem Denken wirft er denen, die einen von dem seinen verschiedenen Standpunkt haben, gern vor, so z. B. Spinoza. Dieser behauptet, daß die Welt ewig, selbständig, notwendig sei, während Reimarus beweisen will, daß sie von einem außerweltlichen Gott geschaffen sein müsse. Spinoza setzt aber „in seinen Gedanken willkürliche Begriffe, nach willkürlichen Bedeutungen der Wörter zusammen; darin dasjenige, was er sich zu beweisen vorgenommen hat, schon verborgen liegt. Dadurch wird nicht allein das Bewiesene selbst willkürlich und unbewiesen; sondern es ist auch so beschaffen, daß es der Erfahrung und der wirklichen Welt widerstreitet" (W. 160).

So gewiß es ein Fehler ist, wenn man dem, der in religiöser und sittlicher Beziehung anders denkt, nicht gerecht wird, und nicht begreifen kann, daß auch er gerade auf Grund innersten Erlebens nur so und nicht anders die Welt und das Leben ansehen kann, so ist doch eine solche Stellung, wie sie Reimarus einnimmt, psychologisch verständlich. Sie zeugt auf der einen Seite von einer festen religiösen Überzeugung; da aber das religiöse Erleben niemals eine absolute Gewißheit geben kann und dadurch, daß man eine andere Überzeugung auch nur als möglich anerkennt, die eigene Position geschwächt wird, so verrät die Schärfe gegen abweichende religiöse oder irreligiöse Meinungen auf der andern Seite vielfach den bewußten oder unbewußten Zweifel, der oft auch den stärksten Glauben als sein getreuer Schatten begleitet.

b) Das Verlangen, andere zu gewinnen.

Trotz seiner Schärfe gegen die Gegner gehört Reimarus keineswegs zu den fanatischen Menschen, welche Andersdenkenden wünschen, daß sie für ihren Unglauben von der Gottheit mit Unglück bestraft werden möchten. Sein religiöses Erleben hat ihn, wie gezeigt wurde, glücklich gemacht (s. oben S. 48), und er hat das Verlangen, auch andern den Weg zu Glück und Frieden zu zeigen. Seine Zeit, in der viele an aller Religion irre geworden sind, gibt ihm „Gelegenheit und Trieb", seine Gedanken und Erfahrungen „zu allgemeinem Nutzen" der Öffentlichkeit mitzuteilen. Er hofft, es werde ihm gelingen, „viele wüste Menschen" davon zu überzeugen, daß sie ohne Gott und ohne Hoffnung eines zukünftigen Lebens auch auf dieser Erde unglückselig seien, „manche Grübler und Zweifler" von ihren Bedenken zu befreien und ihnen „die muntere Gemütsruhe" mitzuteilen, deren er selbst sich seit vielen Jahren erfreut (W. Vorr. X).

c) Die Liebe zu den Gleichgesinnten.

Am nächsten stehen ihm natürlich die Menschen, welche seine Anschauungen teilen. Ihr bloßes Vorhandensein stärkt seinen eigenen Glauben, und auch die Überlegenheit, die er bei dem einen oder andern von ihnen sieht, wirkt auf ihn nicht drückend, sondern erhebend. Denn „wenn uns andere Menschen ein Bild der Vollkommenheit werden, so empfinden wir an ihrer Bekanntschaft und ihrem Umgange ein Vergnügen, davon die Tiere nichts wissen". Solche Leute muß man wegen ihrer geistigen und sittlichen Vorzüge hochachten und lieben (W. 510). Die sittliche Vollkommenheit, von der Reimarus hier spricht, ist nach seiner Ansicht nur bei religiösen Menschen möglich (s. oben S. 41).

D. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zur Welt.

Der religiöse Mensch nimmt allen Dingen gegenüber, die außer ihm sind, eine besondere Haltung ein. Darum wird auch die Stellung zur Welt eine verschiedene sein, je nachdem das religiöse Erleben beschaffen ist. Die Welt kann als der Ort angesehen werden, wo der Gottesgläubige seine Heimat hat, weil sie die Welt Gottes ist, in der er Anregung zu allem Guten finden und den Willen Gottes zu erfüllen Gelegenheit hat. Der Fromme kann aber auch leiden unter der Unvollkommenheit und den Übeln der Welt, unter den Hemmungen, die er bei seinen Bemühungen, das Gute zu tun, findet. Beide Stimmungen können auch abwechselnd bei ein und derselben Person auftreten.

a) Die Freude an der Welt als der Welt Gottes.

Reimarus sieht auf der einen Seite in der Welt die Schöpfung Gottes, in der sich gut wohnen läßt. Hat er doch gerade an ihr die Weisheit und Güte Gottes erlebt. Gott selbst lernt man hier, wie er sagt, kennen „als einen Liebhaber des Lebens", der alle Geschöpfe aus dem Nichts hat hervorgehen lassen, damit sie ihres Lebens froh werden (T. I 414). In dieser Welt ist alles so deutlich zum Nutzen und zur Freude der Geschöpfe bestimmt: warum sollte man sich in ihr also nicht wohl fühlen? Die Sterne am Himmel mit ihrem Licht, die Erde mit ihren Pflanzen und ihren Schätzen von Gold, Silber und Edelsteinen, all die Instrumente, die der Mensch zu seiner Freude und zu seinem Nutzen aus dem Material, das ihm die Erde bietet, verfertigt hat, wie Orgeln, Geigen und Flöten, Mühlen, Spritzen und Pumpen, haben ja nur den Sinn, dem Menschen den Aufenthalt auf der Erde behaglich zu gestalten (W. 131). Diese Welt predigt Lebensfreude, nicht Entsagung. Jeder Mensch hat das Recht, sich selbst zu lieben, das Böse von sich abzuwenden und sein Geschlecht fortzupflanzen. Da Gott mit dem natürlichen Gebrauche der Körperkraft Lustgefühle verbunden hat, so darf man nicht daran zweifeln, daß es sein Wille ist, daß wir wie die Tiere, denen er das auch gegönnt hat, „einen Teil unserer Glückseligkeit in der sinnlichen Lust suchen und finden sollen" (W. 489). Die Religiosität ist eine Eigenschaft, welche die Freude an der Welt noch erhöht. Man genießt „mehrere, feinere und schärfere sinnliche Lust", weil die Frömmigkeit vor Ausschweifungen bewahrt und lehrt, nur die Freude zu schätzen, die zur Erquickung dient; man kennt nicht allein sinnliche, sondern auch geistige Freuden, die aus Liebe, Treue und Freundschaft, aus Wahrhaftigkeit und Ehrbarkeit herstammen; und der fortwährende Umgang mit der Natur, die in ihrer Schönheit und Ordnung stets und überall von der Weisheit und Güte Gottes erzählt, ist für den Frommen eine ununterbrochene

Quelle der Freude (W. 681/82). Eine Religion, die irgend eine Art „sinnlichen Vergnügens“ verbietet, ist Reimarus fremd; die seine macht dasselbe „unschädlich“ und „vermehrt, schärft und erhöht“ es dennoch. Sie befriedigt die natürlichen Begierden, die sich auf sinnliche Lust erstrecken, weit besser, als irgend ein Laster tun kann. „Wie vielmehr“, ruft er aus, „muß sie das Vergnügen des Gemüts befördern und vollkommen machen!“ (W. 693/94).

Reimarus hat, wie seine Worte erkennen lassen, von Natur ein lebhaftes Gefühl für die wunderbare Harmonie des Universums, eine hohe Freude an den Gütern der Erde und an all der Lust, die der Mensch auf ihr genießen kann. In dieser weltfreudigen Stimmung wird er durch den Glauben bestärkt, der Schöpfer der Welt wolle die irdischen Wesen glücklich sehen. Die Religion verbietet ihm aber jedes Übermaß von Lust und Freude, das zerstörende Wirkungen hat; denn eine Schädigung der menschlichen Natur kann nicht im Sinne Gottes liegen. In seinem Leben war Reimarus ein weltoffener und weltfreudiger Mensch. In einem Elogium auf seinen Tod rühmt C. A. Klotz seine Heiterkeit und Umgänglichkeit, die ihn gerne an fröhlichen Mahlen im Freundeskreise teilnehmen und nichts verschmähen ließ, was den Geist erfrischt und das Leben angenehm macht (El. 54). Auch Büsch erwähnt in seinem Leichenprogramm die wohlanständige Heiterkeit, die ihn auszeichnete (LP. für Reimarus 1768).

b) Die Unzulänglichkeit der Welt.

Auf der andern Seite verkennt Reimarus die Übel der Welt nicht. Die Erde bietet dem Menschen viel Glück und Freude, aber das Glück ist kein dauerndes, die Freude keine beständige. Sein natürliches Verlangen nach Glück und Vollkommenheit begegnet „von außen und von innen“ so vielen Hindernissen, daß man sich oft ein besseres Leben als dieses wünschen möchte. Die Welt ist voll von widrigen Zufällen, gegen die der Mensch sich niemals ganz schützen kann. Eine Vollkommenheit und Glückseligkeit, die dem inneren Bedürfnis gleichkäme, findet man nicht; alle Weisheit reicht nicht dazu aus, jede Unlust aus dem Leben zu verbannen (W. 522/23). Das Streben des Menschen nach Erkenntnis und nach sittlicher Vollkommenheit kann sich auf dieser Erde nicht voll und ganz auswirken. Der Erkenntnistrieb begleitet uns bis zum Tode, ja erstreckt sich „weit über das Ziel unsers Lebens und jetzigen Vermögens“ hinaus. Immer neue Stufen der Vollkommenheit stehen vor unserem Geiste, die wir gern erreichen möchten; kaum haben wir ein Ziel errungen, so winkt schon ein neues höheres (W. 504, 515).

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß Reimarus ein Mensch war, der ernstlich nach sittlichem Fortschritt und innerer Zufriedenheit strebte (s. oben S. 42, 44). Umso schmerzlicher mußte er die inneren

und äußeren Schwierigkeiten empfinden, die sich einem Menschen, der solchen Idealen sein Leben geweiht hat, in den Weg stellen. Auch dadurch hat er die Schattenseiten des Lebens kennen gelernt, daß er meist eine schlechte Gesundheit hatte. Nach Büsch war er von sehr zartem Körperbau und besonders in seinen mittleren Jahren öfter von Krankheiten heimgesucht (LP. für Reimarus 1768).

Wenn ein Mensch einen zu starken Eindruck vom Leid der Welt hat, tritt für ihn leicht das Gute in ihr in den Hintergrund, und was ihn sonst zum Glauben an einen gütigen Gott bestimmen könnte, scheint dem unermeßlichen Elend gegenüber, das mit einem gütigen Schöpfer schwer zusammenzureimen ist, geringfügig. Bei Reimarus aber ist der Eindruck von der Güte und Weisheit Gottes ein so starker, daß nichts imstande ist, ihm seinen Glauben als eine Illusion erscheinen zu lassen. Im Gegenteil sucht er auf Grund seiner Überzeugung von einer gütigen Vorsehung diese auch im Leid des Lebens zu finden und kommt zu der Ansicht, dieses solle offenbar dazu dienen, das Verlangen nach einem Jenseits in uns zu erwecken. Das Böse, das dem Menschen widerfährt, macht, daß er seine Gedanken und Hoffnungen desto eifriger auf ein besseres Leben richtet, desto weniger furchtsam vor dem Tode ist und desto williger stirbt (W. 622/23).

E. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zum Jenseits.

Die Frage nach dem Jenseits wird je nach dem religiösen Standpunkt verschieden beantwortet. Viele sagen, es genüge, wenn man das Erdenleben mit seinen Freuden und Leiden durchgekostet habe. Der einzelne dürfe keine persönliche Fortdauer verlangen. Das Lebenswerk eines Menschen, der das Gute gewollt habe, werde auch nach seinem Tode etwas für das große Ganze bedeuten. Andere erklären das Erdenleben an sich für wertlos; nur durch die Jenseitshoffnung bekomme es Sinn und Gehalt. Wieder andere sehen das irdische Dasein nicht bloß als Vorbereitung für das Leben in einer anderen Welt an, sondern erkennen ihm einen relativ selbständigen Wert zu; aber doch würde ihnen das diesseitige Leben bruchstückartig erscheinen, wenn sie keine jenseitige Vollendung hoffen dürften. Reimarus gehört zu den zuletzt genannten Menschen. Er freut sich seines ihm von Gott geschenkten Daseins und sucht es zum Guten anzuwenden. Sittliche Vollkommenheit und ungetrübtes Glück erwartet er aber erst von dem zukünftigen Leben.

a) Das durch das religiöse Erleben geweckte Jenseitsverlangen.

Für Reimarus steht fest, daß der Mensch den natürlichen Wunsch hat, nach dem Tode weiterzuleben. Dieses Verlangen kann nur Gott in

ihn gelegt haben, daher muß jener Sehnsucht eine Wirklichkeit jenseits der Welt entsprechen. Ehe die für diese Auffassung bezeichnenden Stellen angeführt werden, ist daran zu erinnern, daß sie sich mit einer andern von ihm vertretenen Anschauung deckt. Nach seiner Überzeugung hat der Mensch von Natur einen Trieb zu allem Guten in sich und wird auch glücklich, wenn er ihm folgt. Auf Grund dieser Beobachtung glaubt er, daß Gott, der jenes Streben dem Menschen verliehen hat, gute Absichten mit ihm haben müsse (s. oben S. 41/42, 43/44). Ebenso begehrt nun der Mensch eine höhere Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er sie auf Erden findet (W. 515). Für Reimarus ist das ein Zeichen, daß der Mensch nicht hauptsächlich für dieses Leben geschaffen ist; denn mag man hier noch so lange und glücklich gelebt haben, so „findet man doch, wenn es vorbei ist, daß es vorbei und einem bloßen Traume ähnlich sei". Aber unsere Augen schauen „natürlicher Weise vorwärts ins Weitere", je weniger uns die Gegenwart befriedigt. „Eben durch diese natürliche Vorstellung und Begierde des zukünftigen Guten" hat uns Gott zur Hoffnung und zum Ringen nach einem jenseitigen Glück „ermuntern" wollen (W. 623/24, 497/98). Es ist „die vornehmste Absicht" und „der kräftigste Trost" der göttlichen Vorsehung, „daß sie unsere Gedanken und Begierden auf eine dauerhaftere und höhere Glückseligkeit richtet" (W. 556). Gerade ein Vergleich mit den Tieren, die mit diesem Leben zufrieden sind, muß dem Menschen zeigen, daß *er*, dessen Verlangen sich „über den kurzen Genuß einer gemischten Glückseligkeit dieses Lebens" hinaus „ins Unendliche" erstreckt, vor ihnen den Vorzug hat, daß er zu einem ewigen Leben bestimmt ist. Denn er hat sich diesen Trieb nicht gegeben, sondern ist hier einer inneren Notwendigkeit unterworfen. Reimarus setzt sich wohl mit dem Gedanken auseinander, daß der Mensch doch auch viele illusionäre Wünsche habe; aber weil in dem vorliegenden Falle „dieses Sehnen" nach einem andern Leben aus Verstand und Willen „natürlich entspringt" und „dem Wesen unserer Seele gemäß ist", kann er es nicht „unter die unnatürlichen Grillen und süßen Träume" rechnen. Vielmehr sieht er in ihm einen „Reiz des Schöpfers zu unserer Bestimmung", ähnlich den blinden Trieben der Tiere. Von dieser „Stimme der Natur" ist er darum überzeugt, daß sie nicht trügt, sondern „ein Mittel der göttlichen Absichten" ist; denn Gott kann uns nicht täuschen wollen (W. 268, 627, 641, 643, 645, 646).

Reimarus findet also die Bürgschaft für ein Fortleben nach dem Tode nicht wie die Christen in der Auferstehung Jesu, also in einem äußeren Faktum der Geschichte, sondern nur in der eigenen Person. Aber darum ist das Jenseits für ihn nicht etwa nur bloßes Postulat; denn er glaubt *den* Gott erlebt zu haben, der das Verlangen des Menschen nach Glück auf Erden so weit stillt, als diese Erde die Möglichkeit dafür bietet, und dem er deshalb zutrauen kann, daß er ein weitergehendes Sehnen in einer andern Welt befriedigen wird.

b) Wert und Bedeutung des Jenseitsglaubens.

Gegenüber den Atheisten, welche nur dieses eine Leben kennen, meint Reimarus, daß das ganze menschliche Geschlecht und die bürgerliche Gesellschaft elend daran wären, wenn jedermann ihren Lehren folgen wollte. Niemand hätte dann einen Grund, seine Bequemlichkeit und Ruhe, seine Gesundheit und sein Leben als Ehegatte, Vater, Bürger und Soldat seiner Frau, seinen Kindern, den Mitbürgern und dem Vaterlande aufzuopfern, statt es selbst zu genießen. Tugend und Gewissen, Pflicht, Ehre und Nachruhm wären dann „nur leere Worte", und man hätte keine Ursache, „dieses einzige Leben, nach welchem nichts zu hoffen ist", im Dienst für andere zu verzehren, statt es selbst zu genießen (W. 670). Ja er meint, daß der Mensch schlechter dran wäre als das Tier, wenn er kein ewiges Leben zu hoffen hätte; denn alle seine geistigen Vorzüge vor diesem, die sich vor allem auch darin zeigen, daß er sich über die sichtbare Welt erheben kann, würden ihm dann zu gar nichts helfen. Die Tugenden und Pflichten, die wir vor den Tieren voraus haben, wären uns dann keine Lust, sondern eine Last (W. 646, 649/50). „Wäre es mit diesem Leben um uns getan: so würde das Erkenntnis von Gott weder unsere innere noch äußere Glückseligkeit befördern, sondern vielmehr beide stören. Denn wir fänden in solcher Religion nur eine leere Betrachtung eines Wesens, das für uns viel zu hoch wäre, als daß wir jemals dazu gelangen könnten; ja wir hätten alsdann ein Bild von dem Schöpfer, das uns notwendig Unruhe und Widerwillen erwecken müßte. Wozu hätte er uns allein vor allen andern Tieren ein Vermögen gegeben, mit unsern Gedanken bis zu ihm zu dringen; wozu hätte er uns allein eine Fähigkeit verliehen, der Seele nach, immer vollkommener zu werden; wozu hätte er uns allein eine Vorstellung des Zukünftigen und ein Verlangen nach einem unendlich glücklichen Leben eingeprägt; wenn er uns doch den Genuß alles dessen hätte versagen wollen? Würden wir ein solches Wesen als weise und gütig verehren können, das uns zu unserer Qual ein Gutes erkennen ließe, das wir nicht erhalten können oder sollten? Würden wir nicht die Tiere in ihrer zufriedenen Unwissenheit von einem höheren Wesen und vollkommeneren Zustande in ihrer gesättigten sinnlichen Lust, und in ihrer vergnügten Niedrigkeit, viel glücklicher preisen?" (W. 651/52).

Reimarus ist von dem hohen Werte seiner Religion tief durchdrungen. Er schätzt sich glücklich, daß er an einen Gott, der die Welt geschaffen hat und erhält, glauben kann; er freut sich, daß er die sittliche Bestimmung des Menschen erkannt hat; er ist froh darüber, daß in ihm die Hoffnung auf ein besseres Jenseits lebt. Aber grausam käme es ihm vor, wenn er den Gott, an den er glaubt, niemals schauen, wenn er die sittliche Vollkommenheit, nach der er strebt, niemals erreichen, wenn er das überirdische Glück, das ihm vorschwebt, niemals genießen dürfte. Reimarus hat für seine eigene Person infolge seines religiösen Erlebens die Gewiß-

heit des ewigen Lebens. Seine Ausführungen sollen *andern* zeigen, wie trostlos es wäre, wenn der Mensch wie das Tier mit dem diesseitigen Leben zufrieden sein müßte. Darum darf man jedenfalls auch jene zuerst angeführten Äußerungen nicht so verstehn, als würde Reimarus den skrupellosen Lebensgenuß für allein erstrebenswert halten, wenn es keine jenseitige Verantwortung gäbe. Er will wohl nur sagen, daß auch die menschlichen Ideale der Liebe, Treue und Aufopferung ins Wanken kämen, wenn die Ideale der Religion sich als qualvolle Zerrbilder erweisen würden.

Auch die übrigen Aussprüche von Reimarus über die Ewigkeitshoffnung verraten das Bestreben, seinen Nebenmenschen den Wert und die Bedeutung des Jenseitsglaubens klar zu machen. Er vergleicht den Menschen mit einem Kinde, das einem vornehmen Herrn gehört, aber in einem Waisenhause aufwächst, ohne von seinem Vater etwas zu wissen. Solange es so ohne Kunde von dem Vater lebt, ist es ganz glücklich; wenn dieser sich ihm eines Tages zu erkennen gibt und es dann doch wieder bei fremden Leuten läßt, ja! ihm sogar alle Hoffnung abschneidet, daß es jemals ins Vaterhaus kommen dürfe, so wird das Kind totunglücklich. Wie jener vornehme Vater sich gegen sein Kind unbarmherzig und grausam benehmen würde, so wäre auch Gott „unbarmherzig und grausam", wenn er den Menschen nicht in eine „nähere und dauerhaftere Verbindung" mit ihm gelangen ließe. Auch an der „Gerechtigkeit" Gottes müßte man verzweifeln, wenn man nicht glauben könnte, daß er tugendhafte Menschen, die in der Welt „aus Vertrauen und Gehorsam gegen ihn" Widerwärtigkeiten und Elend willig auf sich genommen haben, dafür belohnen und dagegen boshafte Frevler, die trotz ihrer Vergehen sicher gelebt haben, dereinst nach Verdienst strafen werde (W. 654, 656).

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Reimarus ernsthaft mit der Möglichkeit gerechnet haben sollte, es könnte einen Gott geben, der dem Menschen die Hoffnung auf ein ewiges Leben nicht zum Trost, sondern bloß zur Pein gegeben hätte. Er benützt diesen Gedanken nur, um mit seiner Hilfe zu zeigen, daß jene Hoffnung der wichtigste Bestandteil der Religion sei, ohne den sie in sich selbst zusammenfallen würde. Gerade die fiktive Vorstellung von einem *erbarmungslosen* Gott, der den Menschen nur mit unerfüllbaren Träumen quälen will, kann die Wirkung haben, daß man die Gewißheit des ewigen Lebens, wie sie der Glaube an den *gütigen* Gott verbürgt, höher schätzen lernt.

c) Die durch das religiöse Erleben bestimmte Jenseitsvorstellung.

Wie sich Reimarus das Jenseits denkt, darüber ist wenig zu sagen; er hat vermutlich alle bestimmten Einzelvorstellungen darüber abgelehnt. Er hat Gott erlebt als ein freundliches Wesen, das die Lust seiner Geschöpfe will; darum muß er die christliche Vorstellung der ewigen Ver-

dammnis ablehnen. Es blieb ihm schon in früheren Jahren immer „ein offenbarer Widerspruch“ zwischen dem Begriff eines Gottes der Liebe und einem so grausamen Richter, der den Menschen alles Böse antun will, ohne die Absicht sie zu bessern (S. I 10; NZ.[1] 531). Den Gedanken einer Vergeltung lehnt er nicht ab: man kann sie schon hier erleben, und sie wird sich in der Ewigkeit noch deutlicher zeigen. Besonders in den Fällen, wo es Unschuldigen und Frommen schlecht, Bösen und Lasterhaften aber gut geht, ist er überzeugt, daß Gott dies nur aus besonderen Gründen zulasse, daß aber gute und böse Taten „zu seiner Zeit nach Verdienste vergolten werden“ (W. 607). Auf Grund der Gottesvorstellung, die er durch das Leben gewonnen hat, glaubt er annehmen zu dürfen, daß den Bösen im Jenseits Gelegenheit zur Besserung gegeben werde, die auch bei ihnen zum guten Ende führen müsse. Viele Menschen können nach seinem Dafürhalten wegen ihrer Umgebung nicht so gut leben, wie sie sollten; deshalb spricht er die Hoffnung aus, daß es ihnen in einer andern Welt leichter gemacht werde. Denn Gott hat von Ewigkeit her den Willen, die Menschen „vollkommener und ewig selig zu machen“, er hat auch vorausgesehen, daß dies „den meisten“ in dieser Welt wegen ihrer äußeren Verhältnisse unmöglich sein werde; darum wird er in einer andern Welt schon Mittel und Wege finden, seine ursprüngliche Absicht „zur Erfüllung zu bringen“ (S. II 463).

d) Das Gefühl der Sterbefreudigkeit.

In seinem Leben hat Reimarus immer die feste Hoffnung auf ein anderes Leben nach dem Tode gehabt, und sein Sterben zeigt, wie ruhig ihn diese Erwartung gemacht hat. Ein paar Tage vor seinem Tode hat er seine Freunde eingeladen und sich von ihnen ruhig und freundlich verabschiedet, indem er ihnen andeutete, daß es sich diesmal um ein Abschiedsmahl handle (LP. für Reimarus 1768). Sein Sohn J. A. H. Reimarus sagt von seinem Vater im Vorbericht zur Schutzschrift, daß er „mit ruhigem, der Ewigkeit froh entgegensehendem Gemüte“ aus dieser Welt geschieden sei, und im Vorbericht zu den Wahrheiten der natürlichen Religion spricht er davon, daß sein Vater seine religiösen Anschauungen durch ein Leben von 73 Jahren und durch einen ruhigen Abschied von dieser Welt, „dem er schon lange mit heiteren Augen entgegensah“, bewährt habe (Vorbericht zu S.; Vorbericht zu W. IX f.). Auch Professor Wunderlich erwähnt in seinem Osterprogramm von 1768, daß Reimarus sanft und fromm eingeschlafen und in die Wohnungen der Seligen versetzt worden sei (VA. 1768).

IV. Versuch einer Erklärung des religiösen Erlebens bei Reimarus.

a) Begrenzung der Aufgabe.

Bei der Schilderung der Frömmigkeit des Reimarus wurde schon öfter die Frage berührt, welche Gründe sein religiöses Erleben in die ihm eigentümliche Bahn gedrängt haben (s. oben S. 26, 29, 31, 34/35, 41/42, 44, 45/46, 53); hier soll sie im Zusammenhang untersucht werden. Es kann sich dabei natürlich nicht um eine restlose Erklärung handeln, denn das innerste Geheimnis des menschlichen Herzens entzieht sich dem Beobachter. Aber man kann doch wenigstens verstehen, warum das religiöse Erleben eines Menschen gerade in dieser und nicht in einer anderen Richtung verläuft. Was die Art der Religiosität eines Menschen am meisten beeinflußt, ist neben der ursprünglichen Anlage die Religion des Elternhauses und des Volkes, in das man hineingeboren wird. Deshalb soll zunächst der Entwicklungsgang des Reimarus vor Augen geführt werden, wie er selbst ihn in seiner Schutzschrift beschreibt (S. I 6 ff.; NZ.[1] 526 ff.).

b) Der Entwicklungsgang des Reimarus.

Reimarus ist als Sohn „rechtschaffener, frommer" Eltern geboren, die der protestantischen Kirche angehörten. Seine Erziehung ist demzufolge eine streng christliche. Beizeiten lernt er die evangelischen Glaubenssätze und hat auch als Knabe alle Artikel seines Katechismus von Herzen geglaubt. Schon als Kind scheint er viel über religiöse Dinge nachgedacht zu haben, was vielleicht seine Eltern mit dazu bestimmt hat, die theologische Laufbahn für ihn in Aussicht zu nehmen. Er selbst hat auch Lust zu diesem Beruf. Seitdem er dieses Ziel vor Augen hat, fühlt er „einen gedoppelten Trieb", sich von der Wahrheit des christlichen Glaubens gründlich zu überzeugen, einmal als Mensch, als welcher er die Pflicht hat, sich um seine ewige Wohlfahrt zu bekümmern, sodann als künftiger Theologe, der andern den Weg dazu weisen soll. Aber bald erwachen auch allerlei Zweifel in ihm. Er nimmt Anstoß daran, daß die Bibel die christlichen Heilslehren nicht klar, deutlich und unmißverständlich vorträgt, daß man die evangelische Lehre, wie sie der Katechismus darstellt, erst aus allen Büchern der Schrift zusammensuchen muß und dann noch nicht einmal weiß, ob man nun auch die Hauptlehren der Bibel wirklich beieinander hat. Aber er kämpft diese Zweifel noch nieder, indem er sich sagt, daß wir Gott nicht vorschreiben können, „wie viel, und auf was Weise er uns seine Erkenntnis offenbaren solle", sondern mit der Erkenntnis, die er uns geschenkt hat, zufrieden sein müssen. Noch stärker sind die Zweifel, welche die christliche Lehre von der Dreieinigkeit in ihm er-

weckt. Die Unvorstellbarkeit dieses Begriffs wird ihm klar: denkt er an Gott, so sind keine Personen für ihn da, und denkt er an eine besondere Person außer dem Vater, so verschwinden die übrigen Personen und die Gottheit selbst vor ihm. Über diese Zweifel kommt er dadurch hinaus, daß er die Idee der Dreieinigkeit als eine unfruchtbare aus seinem religiösen Leben ausschaltet und Gott „fein natürlich" als seinen Schöpfer und Wohltäter anruft. Dabei findet er sich ruhiger. Besonderen Anstoß erregt ihm die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, wie sie die Bibel und seine Kirche deutlich verkündigen. Diesen Zweifel bezeichnet er selbst als den ersten, der „gleichsam unbewegliche Wurzeln" in seinem Gemüte schlug, und den er ungeachtet aller Versuche nicht habe bezwingen können. Es bleibt ihm immer ein offenbarer Widerspruch zwischen dem Begriff der Liebe Gottes und dem eines in alle Ewigkeit unversöhnlich strafenden Richters. Zu diesen Zweifeln kommt noch der Anstoß, den er an dem moralischen Charakter der biblischen Personen und an der Geschichte des Volkes Israel nimmt; er kann sich immer weniger vorstellen, daß diese Männer die Träger einer göttlichen Offenbarung sein sollten und daß dieses Volk das auserwählte Volk Gottes sei. Alle diese Bedenken und Zweifel, die offenbar mit den Jahren stärker wurden, bestimmten ihn, die Theologie aufzugeben und einen anderen Beruf zu ergreifen. Es wäre ihm „ein ewiger Vorwurf des Gewissens", sollte er andern einen Glauben predigen, dessen er selbst nicht völlig sicher wäre. Aber auch als Nichttheologe beschäftigt er sich aus persönlichem Interesse weiter mit religiösen Fragen. Er hätte „als ein Mensch, der einen Gott erkennet", keine innere Zufriedenheit, wenn er nicht wenigstens versuchte, eine feste Überzeugung zu gewinnen. So beschließt er, die Religion, in die er zufällig hineingeboren ist, „mit gleichgültiger Wahrheitsliebe" zu untersuchen; sei sie wahr, dann müsse sie ja auch der stärksten Prüfung standhalten. Die Zweifel am Christentum hat er nicht gesucht; sie haben ihn verfolgt und lassen ihm keine Ruhe. Sein Gewissen spricht ihn frei, daß er ihnen nicht etwa nachgehangen hat, um sich Ausschweifungen hinzugeben und verkehrten Neigungen leichter folgen zu können. Er hat nicht die Absicht, sich einen Namen und Anhang zu erwerben, andere in ihrem einfältigen Glauben zu stören oder den Priesterstand in gehässiger und mutwilliger Weise anzugreifen. Er begehrt nur Erkenntnis, Wahrheit, Gewißheit und Beruhigung für sich selbst. „Von dem vernünftigen Erkenntnis Gottes und seiner Ordnung" ist er „allzulebhaft überführt", als daß mit dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung „alle Religion und Ehrfurcht vor dem Schöpfer" bei ihm wegfallen müßte. An der Welt und in seinem eigenen Leben hat er Gott erlebt und dadurch eine persönliche Gewißheit gewonnen, so daß er das Zeugnis anderer entbehren zu können glaubt. Er könnte eine höhere Offenbarung nur anerkennen, wenn sie der Vernunft nicht widerspräche und sich mit der von ihm gewonnenen Gottesanschauung vereinigen ließe. Es liegt ihm ferne,

eine angebliche Offenbarung bloß deshalb zu verwerfen, weil sie vielleicht seine Begriffe übersteigt; aber was der Vernunft „und den unendlichen Vollkommenheiten Gottes" widerstreitet und sittlich anstößig ist, kann er nicht als Wahrheit annehmen, und wenn „ein Engel vom Himmel" „der Prediger eines solchen Evangelii" wäre. Indem er die Schrift und die christliche Lehre von diesem Standpunkt aus untersucht, kommt er zur Ablehnung beider. Er ist dabei nur seinem Gewissen gefolgt, und hofft darum, daß er auch in seiner Todesstunde ruhig bei seiner Überzeugung bleiben könne.

c) Reimarus als religiöse und sittliche Persönlichkeit.

Dieser Entwicklungsgang des Reimarus sowie sein ganzes weiteres Leben zeigt, daß das religiöse Interesse bei ihm ganz entschieden im Vordergrund steht, und daß er ein lebendiges Gefühl dafür hat, wie wichtig die religiösen Fragen für den Menschen sind. Er will „zuverlässig wissen", woran er in dieser Beziehung ist, um nicht sein Leben in einer schwankenden Ungewißheit zuzubringen und so schließlich „zwischen Himmel und Hölle schwebend" zu sterben. Schon die Tatsache, daß er als Nichttheologe Bücher über religiöse Dinge geschrieben hat, beweist, wie sehr ihm die Religion am Herzen lag. Und seine Schriften atmen alle den Geist religiöser Wärme, Tiefe und Hingabe und lassen erkennen, daß hier ein Mensch zu uns spricht, der religiöse Phrasen verabscheut und bei dem das, was er sagt, auf eigenem Erleben beruht. Er ist ein Mann von ernstem, sittlichem Charakter. Er sieht den Hauptvorzug des Menschen vor dem Tier darin, daß er ein sittliches Wesen ist, und kennt kein größeres Glück als das Gefühl, das Gute und Rechte getan zu haben. Sein Ernst und seine Wahrheitsliebe bekunden sich darin, daß er es wagt, das Christentum daraufhin zu prüfen, ob es wirklich Wahrheit sei. Er ist sich wohl bewußt, daß er dabei nach damaliger Anschauung um seiner Seele Seligkeit spielt; aber daß er der Wahrhaftigkeit zulieb alle ängstliche Scheu und anerzogene Bedenken überwindet, beweist seinen festen Charakter. Und über die Religion seiner Jugend strebt er nicht etwa hinaus, weil er mit seinen Idealen hinter ihr zurückbleibt und sie ihm zu hohe sittliche Anforderungen stellt, sondern weil die religiösen und ethischen Ideale, die in ihm leben, ihm die seiner Kirche als minderwertig erscheinen lassen. Auch seine Freunde ermahnt er im Vorbericht zur Schutzschrift, „durch Wandel und Tat" zu zeigen, daß sie mit Ruchlosen nichts zu tun haben. Durch Zucht, Ehrbarkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe sollen sie sich hervortun, in einen „Wettstreit" mit den Christen in moralischer Beziehung eintreten und alle von sich abweisen, die Freiheit mit Zügellosigkeit verwechseln (S. I 16; NZ.[1] 538/39). In seinen „Abhandlungen von den vornehmsten „Wahrheiten der natürlichen Religion" kämpft Reimarus scharf gegen die französischen Mate-

rialisten, die aus ihrer Weltanschauung leichtfertige Konsequenzen ziehen. Auch die Zeugnisse derer, die ihn gekannt haben, rühmen seine Frömmigkeit und seinen sittlichen Lebenswandel. Sein Sohn J. A. H. Reimarus bemerkt im Vorbericht zur Schutzschrift: was den Charakter des Verfassers betreffe, so sei allgemein bekannt, daß er keineswegs leichtsinnig, sondern vielmehr ernsthaft und nachdenkend gewesen und stets als ein rechtschaffener Mann angesehen worden sei (S. I Vorb.). Und in seiner Autobiographie versichert er, alle, die seinen Vater gekannt hätten, wüßten, daß er ein Mann „von aufrichtiger Rechtschaffenheit und Gottesverehrung" gewesen sei, „seines steten Fleißes im Studium nicht zu erwähnen" [1]). C. A. Klotz rühmt die Ehrbarkeit, Rechtschaffenheit und Menschenfreundlichkeit des Reimarus, durch die er sich die Liebe seiner Mitmenschen erworben habe (El. 70). Einer seiner Kollegen, J. H. V. Nölting, sagt, daß jeder, der „den großen Reimarus" in der Nähe zu beobachten Gelegenheit hatte, die Wahrheit alles dessen, was in seinen Schriften stehe, in seinem ganzen Leben bestätigt gefunden habe. Die Religion, „die in seiner Seele ihren Sitz hatte", und das Bewußtsein der Rechtschaffenheit, die in seinem Innern wohnte, habe ihn „in jedem Alter und in jeder Verfassung" ruhig und sich selbst treu gemacht; sie habe ihn bei aller Schwachheit des Körpers, unter Verdrießlichkeiten und selbst bei den Beschwerden des Alters standhaft und heiter erhalten. „Die fast unnachahmliche Ruhe", die er in allen Handlungen und bei allen Schicksalen gezeigt habe, sei der stärkste Beweis „des in seinem Herzen ausgebreiteten Himmels" gewesen [2]).

d) Die Ablehnung des Christentums.

Warum hat eine so ausgesprochen religiöse und sittliche Persönlichkeit wie Reimarus das Christentum abgelehnt? Drei Gründe sind es im wesentlichen, die hier bestimmend wirken: Reimarus hat ein starkes Bedürfnis nach religiöser Autonomie; es leben in ihm religiöse und sittliche Ideale, von denen er glaubt, daß sie das Christentum überbieten; er hat an der Welt und in seinem Leben einen Gott erlebt, der ein anderer ist als der christliche Gott.

α) Das Bedürfnis nach religiöser Autonomie.

Reimarus wendet sich gegen die Kirche seiner Zeit, weil sie einen autoritativen Glauben fordert. Sie verlangt, daß man die Kirchenlehre für wahr hält, weil diese auf der göttlichen Offenbarung in der Bibel beruhe. Ein solcher Glaube ist Reimarus unmöglich. Er fühlt keine

[1]) Joh. Albr. Hinr. Reimarus, Lebensbeschreibung 1814, 70.
[2]) J. H. V. Nölting, die unsterblichen Verdienste unseres großen Reimarus um die Religion, Hamburg 1769, 18/19.

Verpflichtung in sich, den christlichen Glauben bloß deshalb anzunehmen, weil er als Kind christlicher Eltern geboren ist. Schweren Anstoß erregt ihm die kirchliche Sitte seiner Zeit, daß man schon die Kinder bei der Taufe durch den Mund ihrer Paten ein Bekenntnis aussprechen läßt, das sie für ihr ganzes Leben binden soll. „Mein Gott!" ruft Reimarus aus, „wie geht man doch im Christentum, ohne alle Scham und Scheu mit der Religion um! wie behandelt man die Menschen in ihrer Unwürdigkeit und Schwachheit, mit Gewalt und Lügen, um ihnen eine Verbindlichkeit zu einem gewissen Glauben auf ihr Lebtage anzudichten" (S. I 21 ff., 28; NZ.[1] 543 ff., 552). In den Schulen lehrt man die Kinder einen „blinden Glauben", den sie nur äußerlich annehmen und der ihrem Herzen ferne bleibt (S. I 32 ff.; NZ.[1] 558 ff.). Man verspricht ihnen den Himmel und droht ihnen mit der Hölle, damit sie an der Religion festhalten und die sittlichen Gebote befolgen. Die Früchte dieser verkehrten Erziehung zeigen sich bei den Erwachsenen. „Selbst die Ewigkeit der Belohnungen und Strafen nach diesem Leben macht bei dem gemeinen Haufen nur eine dunkle Vorstellung und gar zu schwache Eindrücke; sie folgen deswegen doch ihren lebhafteren sinnlichen Begierden ebenso hitzig, als ob sie von keinem Himmel oder Hölle wüßten, weil sie die Tugenden an sich selbst nach ihrer inneren Vollkommenheit nicht kennen" (ib.). Im Gegensatz zur kirchlichen Anschauung beansprucht Reimarus das Recht, auch in Glaubenssachen selbst zu forschen und zu prüfen. Nur das kann er glauben, was er selbst für wahr hält, nur das tun, was ihm selbst als recht und gut erscheint. Für ihn hat bloß der Glaube einen Wert, der ein Ausdruck persönlicher Überzeugung ist. Darum muß man schon bei der Jugend nach seiner Meinung darauf bedacht sein, ihren Sinn für das Wirken Gottes in der Natur zu wecken und ihr die Tugend liebenswert zu machen. Dann werden die Ehrfurcht vor Gott und die Freude am Guten in ihrem Innern erwachsen und ihr nicht als unverständliche Gebote erscheinen (S. I 21, 32, 69; NZ.[1] 543, 558 f., 609).

β) Die sittlich-religiösen Bedenken gegen das Christentum.

Reimarus setzt sich nur mit dem Christentum seiner Kirche auseinander. Man hat ihm daraus oft mit Recht einen Vorwurf gemacht, so besonders Semler, ohne seinen Namen zu kennen, in der „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten". Aber man vergißt dabei leicht, welch bedeutsamer Schritt es in der Zeit des Reimarus noch war, zu erklären: das Christentum der Kirche ist überhaupt nicht das wahre ursprüngliche Christentum. In gewissem Sinn hat Reimarus jenen Schritt getan, indem er die Lehre Jesu von derjenigen der Apostel unterschied. Aber er glaubte, wenn er sich nur zu der Verkündigung Jesu bekenne, dürfe er sich den Namen eines Christen nicht mehr beilegen; seine Kirche werde ihm jedenfalls diese Bezeichnung nicht mehr zuerkennen. Wenn es

bei dem Christentum der Kirche „wie in menschlichen Systemen" erlaubt wäre, das Gute und Wahre herauszusuchen und das Widersinnige und Ärgerliche fahren zu lassen, so würde er keinen Augenblick Bedenken tragen, „den erhabenen und herrlichen Lehren Jesu beizutreten" und sich als „aufrichtigen Christen" zu bekennen. Aber nach der Kirchenlehre gibt es keinen Widerspruch zwischen der Lehre Jesu und derjenigen der Apostel: „alles und jedes, auch das, was die Apostel nach Jesu Tode aufgebracht und gestiftet haben", soll „göttlich sein und ein unzertrennliches System der göttlichen Offenbarung ausmachen" (S. I 10 f.; NZ.[1] 532). Mit diesem System, wie es „der protestantische Katechismus" darstellt, der „das wahre, alte Christentum" zu enthalten behauptet, setzt sich Reimarus deshalb auseinander (S. II 407).

Dieses Christentum lehrt die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen, seinen Sündenfall und als Folge davon die Erbsünde, die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und die ewige Verdammnis. Weil der von Gott gut geschaffene Mensch schlecht geworden ist, bedarf es einer übernatürlichen Offenbarung und Gnade, um ihn wieder zu erlösen. Gott will sich mit der Welt versöhnen, indem er seinen eingeborenen Sohn Jesum Mensch werden läßt, damit er an unsrer Statt durch sein Leiden und Sterben alle Sünden büße und alle Gerechtigkeit erfülle. Wer nun an den Erlöser glaubt, der wird dadurch gerechtfertigt, Gottes Kind und Erbe der ewigen Seligkeit. Dieses Hauptdogma des Christentums, daß der Mensch durch das Verdienst Christi gerechtfertigt werde, bietet Reimaras, wie schon erwähnt wurde, am meisten sittlichen Anstoß (s. oben S. 46/47). Die lutherische Glaubensgerechtigkeit, die in der damaligen Kirche, wie es scheint, veräußerlicht und zum Teil mit sittlicher Laxheit verbunden war, stößt ihn ab; er schätzt die Werkgerechtigkeit höher, die sittliche Leistungen vom Menschen verlangt. Besonders unerträglich ist ihm der Gedanke, daß nach kirchlicher Anschauung ein Glaube, an den man sich vielleicht erst in der Todesstunde anklammert, mehr wert sein soll als ein Leben voll Redlichkeit und Treue. Ein Bösewicht kann in seinem leichtsinnigen Glauben „gerechtfertigt" gen Himmel fahren und wird von dem Priester eben so selig gepriesen wie ein rechtschaffener Mann, der sein ganzes Leben lang sich bemüht hat, Gottes Absichten gemäß zu wandeln; wenn nicht etwa dieser gar vom Priester verdammt wird, weil er „nicht im Glauben an eine fremde Gerechtigkeit", sondern im Bestreben „selbst gerecht zu sein" gestorben ist (ib. 440/41). Reimarus kennt den Glauben an das Verdienst Christi nur in seiner entarteten Gestalt, für welche die Meinung bezeichnend ist, daß die bloße Annahme jenes Dogmas genüge, um einen Menschen gerecht zu machen. Gegenüber solchen sittlich gefährlichen Anschauungen dringt er auf Verinnerlichung und ernste Lebensauffassung. Die Ansicht, daß Gott durch den Glauben an das Verdienst Christi stets zu versöhnen sei, hält die Menschen geradezu davon ab, den Pfad der Tugend zu beschreiten, weil

sie ja die Gnade Gottes auf dem ersten Wege leichter gewinnen können. Wie sollen sie, die niemals „den inneren Wert der Tugend“ und „ihren Einfluß auf die menschliche Glückseligkeit“ kennen gelernt haben, die Tugend „um ihrer eigenen Vollkommenheit willen“ lieben oder die Laster wegen ihrer Schändlichkeit verabscheuen? (S. I 76; NZ.[1] 617/18).

Aus religiösen Gründen, weil in ihm ein anderes Gottesideal lebt, wendet Reimarus sich gegen die christliche Gottesvorstellung. Hier ist ihm besonders die Rolle anstößig, die Gott in der Geschichte vom Sündenfall spielt; denn er erscheint dort nach seiner Meinung als der moralische Urheber der Sünde. Das paßt aber nicht zu dem „allervollkommensten Wesen“, die ganze Geschichte ist „Gott höchst unanständig“. Darum hält Reimarus diese Geschichte für „schlecht ersonnen“ und ist überzeugt, daß Sünde und Tod einen anderen Ursprung haben müssen als den hier geschilderten. „Die ersten beiden Grundsätze des christlichen Lehrgebäudes“ von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und vom Sündenfall scheiden darum für ihn aus (S. II 421; S. I 458). Ebenso kann er die Lehre von der Erbsünde nicht mit seinem Gottesideal zusammenreimen, da sie Gott als ungerecht und lieblos hinstellt. „Ohne Gotteslästerung“ läßt es sich für ihn nicht denken, daß Gott allen Menschen „eine fremde Schuld“ anrechne und sie dafür zur Strafe ziehen sollte. Mit Gottes Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit könnte er das nicht zusammenbringen (S. II 423). „Fern sei es von dir,“ ruft er aus, „du liebenswürdigster, du liebreichster, gütigster, gnädigster, barmherzigster Gott, daß du ein so ungerecht Gericht über deine armen Geschöpfe hieltest, der du aller Welt Richter bist!“ (ib. 424). Die Christen setzen die Gerechtigkeit Gottes durch ihre Lehre in einen offenen Widerspruch mit seiner Weisheit und Liebe (ib. 460). Aus demselben Grunde hat Reimarus, wie schon erwähnt wurde, die Ewigkeit der Höllenstrafen bestritten, weil sie den Begriff des Gottes der Liebe zunichte machen (s. oben S. 60). Die Vorstellung eines Gottes, der nur straft, um zu strafen, ist ihm eine unwürdige; er glaubt an einen Gott, der straft, „um uns zu bessern und desto glücklicher zu machen“, vielleicht mit harten Mitteln, aber nicht in unauslöschlichem Zorn, nur um Rache zu üben und ewig unglücklich zu machen. Gottes Heiligkeit bedeutet keine Verdammnis des unvollkommenen Menschen, sondern ist „Liebe zu unsrer Vollkommenheit und Heiligung, damit wir ihm immer ähnlicher werden“ (S. II 460).

Es verrät sicherlich eine einseitige Auffassung der Geschichte vom Sündenfall, wenn Reimarus meint, daß Gott in ihr als moralischer Urheber der Sünde erscheine. Man kann den Sinn der Erzählung doch auch darin sehen, daß Gott den Menschen auf die Probe stellen will und ihm die Entscheidung zwischen gut und böse überläßt. Sobald man freilich fragt: wie kann der allwissende Gott, der den Sündenfall voraussehen mußte, die Menschen versuchen und für ihr Vergehen so hart strafen? kann man die Ansicht von Reimarus verstehen und seine sitt-

liche Entrüstung begreifen. Aber jene Geschichte kennt noch keinen allwissenden Gott im Sinne des kirchlichen Dogmas. Nur wenn man sich erinnert, daß Reimarus vom Boden jenes Dogmas aus den mosaischen Bericht betrachtet, wird sein Urteil über die Rolle, die Gott dort spielt, verständlich. In der Ablehnung der Lehre von der Erbsünde und von der Ewigkeit der Höllenstrafen ist Reimarus ein Kind seiner Zeit, soweit sie sich schon vom Banne des Kirchendogmas emanzipiert hatte. Ihr widerstrebt es, Gott als zornigen und strengen Richter anzusehn. So kann auch Reimarus jene Lehre nicht mit dem Ideal eines barmherzigen Gottes, das in ihm lebt, vereinigen. Der Gott, an den er glaubt, will die Lust seiner Geschöpfe; ein solcher Gott wird freilich niemand ewig verdammen. Gleichfalls aus sittlich-religiösen Gründen kann Reimarus die Bibel, auf der die Lehre des Christentums beruht, nicht als das Wort Gottes anerkennen oder glauben, daß die Männer der Bibel im Namen Gottes gesprochen haben. In ihr sind „schlechte Begriffe von Gott, seinen Eigenschaften, seinen Erscheinungen, seinen Wundern, seinen Geboten und Satzungen" enthalten, obwohl in diesem Buch alles „außerordentlich und unmittelbar göttlich" sein soll. „Wenn man auch alle Stellen des alten Testaments, welche zu einem gesunden System der theoretischen und praktischen Theologie, nach der besten Deutung, zu ziehen sind, zusammen sammlet: so liegt doch nichts als ein natürliches Erkenntnis Gottes darin, das durch tausend unanständige Vorstellungen, und besonders durch den ungeheuren Wust unnützer Cerimonien, verdunkelt und verstellt ist" (S. I 429). Es ist Reimarus unmöglich, Männer wie Abraham, Jakob, Joseph, Moses, Samuel, David, von denen die Bibel so manches Nachteilige berichtet, als Leute anzusehen, an denen Gott ein Wohlgefallen hat. Gerade die Schändlichkeiten, die von ihnen erzählt werden, haben in ihm schon früh den Zweifel erweckt, ob diese Personen im Alten Testament mit Recht als „Männer nach dem Herzen und Willen Gottes", als „Propheten und Boten seiner Weissagungen und Befehle" bezeichnet werden (S. I 10; NZ.[1] 531). Man sieht aus diesen Äußerungen, daß Reimarus als einem Kind seiner Zeit die historische Betrachtungsweise noch fernliegt, die mit einer Entwicklung der religiösen und sittlichen Begriffe rechnet, und daß er den sagenhaften Charakter alter religiöser Überlieferungen noch nicht erkennt. Aber um seine sittliche Entrüstung zu begreifen, muß man sich vergegenwärtigen, daß er in einer Kirche auferzogen wurde, die jeden Zweifel an der geschichtlichen Wahrheit der biblischen Geschichten zurückwies und die jene alttestamentlichen Personen als religiöse und sittliche Vorbilder für alle Zeiten hinstellte.

Die übrigen Lehren des Christentums, soweit sie auf dem Neuen Testament und in dessen Büchern nach seiner Ansicht besonders auf der Auferstehung Jesu beruhen, lehnt Reimarus aus rein wissenschaftlichen Gründen ab. Ich habe mich deshalb hier nicht mit ihnen zu befassen, wo es sich nur darum handelt, zu zeigen, inwieweit Reimarus sich aus religiösen und ethischen Ursachen gegen das Christentum wendet.

γ) Das andersartige religiöse Erleben.

Der andere Grund, warum Reimarus das Christentum nicht mehr als seine Religion erkennen kann, ist der, daß er an der Welt und in seinem Leben einen andern Gott erlebt hat, als das Christentum ihn schildert. Dieser Gegensatz liegt bei ihm mehr im Unbewußten, aber er ist vorhanden. In der Natur hat er Gott erlebt als einen „Liebhaber des Lebens", als einen Gott voll Güte, dessen Zweck die Lust und das Glück der Menschenkinder ist, der eine Freude an der Welt und an allem, was darin ist, hat. Der christliche Gott hat auch einmal die Freude und das Glück der Menschen gewollt, aber seit dem Sündenfall hat er die Freude an der Welt und den Menschen verloren; er ist beleidigt und muß durch Christus versöhnt werden. Und auch dann ist er nur dem Teil der Menschen gnädig, die an Christus glauben. Zwischen dieser Ansicht und dem Erleben des Reimarus liegt eine große Kluft. Reimarus fühlt sich in der Welt zu Hause, sie ist ihm die Welt Gottes, an deren Schönheit, an deren Gütern und Genüssen er sich freut; seine Religiosität ist durchaus weltbejahend und weltfreudig, während das Christentum stets mehr Weltverneinung gepredigt hat. Reimarus verwirft jedes asketische Wesen, er wendet sich scharf gegen die „törichten Selbstmärtyrer" der Vergangenheit und Gegenwart „bei Heiden und Christen", die sich „aus eingebildeter Heiligkeit" jeder sinnlichen Lebenslust enthalten. Solche Menschen scheinen ihm „wider die Absicht ihres Schöpfers, und wider das allgemeine Naturrecht" zu handeln (W. 489). Die Natur predigt nicht Entsagung, sondern Lebensfreude, und er hat in der Natur die Predigt Gottes erlebt.

Ein ähnlicher Gegensatz zum Christentum zeigt sich in seiner Beurteilung des sittlichen Wesens des Menschen. Wie oben dargelegt wurde, ist Reimarus überzeugt, daß im Menschen selbst ein Streben nach dem Guten und nach Vollkommenheit liegt, und daß sein inneres und äußeres Glück mit dem Gutestun verknüpft ist (s. oben S. 41). Diese Ansicht steht schroff der christlichen gegenüber, daß der Mensch von Natur nicht das Gute wolle, daß beim Gutestun der Mensch nicht nach seinem Glück, sondern allein nach dem Willen Gottes zu fragen habe, und daß gerade zwischen dem Willen Gottes und dem natürlichen Glücksstreben des Menschen oft ein Gegensatz bestehe. Reimarus erklärt, daß der Mensch bei seinen Fehlern niemals die Absicht habe, Gott zu beleidigen; das Christentum sieht in der Sünde gerade den Widerspruch gegen den heiligen Gott. Für Reimarus sind die Naturereignisse, ja auch die Glücks- und Unglücksfälle, die den Menschen betreffen, rein natürliche Begebenheiten, die, auch wenn sie dem Menschen Schaden zufügen, nicht eine Strafe Gottes für ihn sind. Das Christentum erblickt in außerordentlichen Naturereignissen wie Erdbeben, Überschwemmungen, Mißwachs eine göttliche Heimsuchung.

Man sieht, daß die ganze religiöse Stimmung des Reimarus auf Grund seines persönlichen Erlebens eine völlig andere ist als die des

Christentums. Man darf wohl sogar behaupten, daß dieser Gegensatz gegen die christliche Frömmigkeit, der aus dem Erleben Gottes an der Welt und im eigenen Leben stammt, ein viel größerer ist als der, welcher in sittlich-religiösen Bedenken (s. oben S. 63 ff.) seinen Grund hat. Jener Gegensatz ist ihm bloß deswegen nicht so zum Bewußtsein gekommen, weil doch auch er vom Christentum noch beeinflußt war. Das zu zeigen wird nunmehr die Aufgabe sein.

e) Der Einfluß des Christentums auf Reimarus (die sittlich-religiösen Ideale des Reimarus als Fortsetzung des Christentums).

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Reimarus seinen Gottesbegriff ursprünglich vom Christentum überkommen hat. Von Jugend auf ist ihm eingeprägt worden, daß es einen Gott gebe. Den Atheismus hat er in jeder Form stets scharf zurückgewiesen (s. oben S. 21, 49/50, 61/62). Er hat dem ihm von Kindheit an vertrauten Gottesgedanken einen neuen Inhalt gegeben, teils aus den sittlichen und religiösen Idealen heraus, die in ihm lebten, teils aus dem Eindruck heraus, den die Welt auf ihn machte. Jene Ideale aber, die er in sich trägt, verdankt er zum großen Teil dem Christentum. Der Begriff der Liebe Gottes war dort vorhanden. Reimarus hat, wenn er sich z. B. gegen die ewige Verdammnis wandte, nur das weggeräumt, was dem christlichen Gottesbegriff selbst etwas Widerspruchsvolles gab. Ebenso kannte das Christentum den Begriff der Gerechtigkeit, Heiligkeit und sittlichen Erhabenheit Gottes; Reimarus hat nur solche Gottesvorstellungen im Alten und Neuen Testament offen gebrandmarkt, die nach seiner Meinung mit diesen Idealen im Widerspruch standen. Seine religiösen und sittlichen Ideale gehen über das Christentum seiner Kirche und Zeit hinaus, aber sie bedeuten doch nicht eigentlich einen Bruch mit ihm, sondern vielmehr eine Fortsetzung, Vertiefung und Weiterführung. Wenn Reimarus Gott in der Natur als „Liebhaber des Lebens" erkennt, so gibt es ohne Zweifel auch hier Verbindungslinien zwischen ihm und dem Christentum, aber sie kommen ihm selbst nicht zum Bewußtsein. Sonst aber hat er den Zusammenhang mit dem Christentum nicht geleugnet: er gibt willig zu, daß er bei Jesus selbst das Ideal seiner eigenen Religion wiederfinde. „Die Regeln der innigsten Ehrfurcht gegen Gott, der herzlichsten Liebe gegen alle Menschen, selbst gegen die Feinde, und der Erstickung der Laster in ihrer ersten Quelle, nämlich den bösen Begierden", worauf Jesus bei jeder Gelegenheit dringt, erscheinen Reimarus als „der herrlichste Abriß einer wahren, lebendigen Religion" (S. II 14/15). Die Bergpredigt lobt er, weil Jesus hier „eine erhabene und heilige Moral" predigt, indem er die Quelle des Bösen, die unlautern Begierden zu verstopfen sucht und dagegen wahre Liebe zu sich selbst und andern Menschen lehrt (S. II 21). Ja Reimarus meint, daß „das Wesentliche

des ganzen Gesetzes Mosis und alles dessen, was Christus selbst gelehret hat", auf die „vernünftige Religion" hinauskomme (S. I 22; NZ.[1] 544). Er und seine Gesinnungsfreunde würden „das Praktische in der allgemeinen Religion Jesu und seiner Jünger" gerne anerkennen und sich Christen heißen lassen, wenn ihnen nur nicht zugemutet würde, alle späteren Zutaten zu Jesu Lehre anzunehmen (S. II 541; s. auch oben S. 64).

Der Einfluß des Christentums auf die Frömmigkeit des Reimarus ist somit nicht zu leugnen, wenn er auch seine Religiosität keineswegs voll erklären kann. Sein sittlicher Ernst, der uns in seiner Wahrheitsliebe, in der sittlichen Beurteilung der biblischen Personen, in seinen scharfen Auslassungen gegen die leichtfertigen Christen seiner Zeit (S. I 73/74; NZ.[1] 560) und in den strengen Forderungen, die er an sich selbst und seine Freunde stellte, entgegentritt (vgl. oben S. 61), hat ihn zu höheren Idealen geführt, als er sie in der Kirche seiner Zeit fand.

f) Die natürliche Lebensauffassung des Reimarus als Vorbedingung seines religiösen Erlebens.

Reimarus neigt von Natur zum Optimismus. Das läßt sein Glaube an die Menschen erkennen, von denen er überzeugt ist, daß sie das Gute wollen, wenn man sie nur richtig erzieht. Denn alle Menschen haben nach seiner Meinung in sich ein Gesetz, demzufolge sie das erstreben und nachahmen müssen, was gut und vollkommen heißt (LP. für Palm 1743). In der Welt findet er hauptsächlich Spuren der Weisheit und Güte einer höheren Macht, während viele andere Menschen der Meinung sind, daß man bei der Natur mit ihren ewigen und unabänderlichen Gesetzen nicht Güte und Erbarmen suchen dürfe. Wenn er in seinen Schriften all die Tatsachen erwähnt, die in der Natur auf Weisheit und Güte hinzuweisen scheinen, so hat man den Eindruck, daß er dazu prädisponiert war, überall das Gute und Freundliche zu sehen. Besonders stark tritt einem das in seinem Vorsehungsglauben entgegen. Wenn er, ohne mit Wundern zu rechnen, im gewöhnlichen Naturverlauf eine Providenz zu erleben glaubt, obwohl er alle Einwände, die man dagegen machen kann, kennt, so beweist das, daß in ihm selbst eine sieghafte Kraft gewohnt hat, die ihm half, mit dem Leben fertig zu werden, während bei andern Naturen oft ein Erlebnis genügt, um in ihnen den Glauben an die Vorsehung zu zerstören. Man muß dabei freilich auch bedenken, daß er in seinem eigenen Leben von besonders schweren Schicksalsschlägen verschont geblieben ist, daß er sich mit manchen Einwänden gegen die Vorsehung nur rein theoretisch auseinandersetzt, da ihm selbst auf Grund eigener Lebenserfahrung der Vorsehungsglaube schon völlig feststeht. Er macht den Eindruck eines Mannes, dem der Blick für die tiefsten Schattenseiten des Lebens abgeht. Das beweist namentlich eine schon oben (S. 32) erwähnte Rede, die behauptet, daß alle Menschen gleich glücklich seien, weil zwar nicht der

Besitz, aber der Genuß der irdischen Güter für alle derselbe sei. Wenn er dort meint, daß auch die Armen, ja sogar die Kranken ihre Freuden haben, so liegt dem gewiß eine feine Lebensbeobachtung zugrunde; aber es berührt doch eigentümlich, wenn er zu den Elenden sagt: „estis profecto miseri, fateor; at vestra vos ignorare simulac bona dico“ (O. h. 19). Und er vergißt die vielen hoffnungslos Leidenden und Kranken, bei denen, mögen sie auch ihre kleinen Erleichterungen haben, man doch von „Glück“ und „Genuß“ nicht sprechen kann. Solche Fälle stehen ihm vermutlich nicht vor Augen, er spricht wohl mehr auf Grund persönlicher Erfahrung. Er war, wie Büsch berichtet, in seinem Leben viel krank und von Natur schwächlich. Erst in späterem Alter durfte er sich einer besseren Gesundheit erfreuen. Aber es zeugt doch für ein außerordentlich günstiges Naturell, wenn Büsch sagt, bei Reimarus habe sich niemals die gemütliche Niedergeschlagenheit gezeigt, die man sonst bei derartigen Krankheiten, die mit dem Nervensystem zusammenhängen, finde, sondern er habe immer seinen heiteren Sinn bewahrt und sich zu keiner Zeit von körperlichen Schwächen beugen oder die Geistesschärfe rauben lassen (L. P. für Reimarus 1768).

In all diesen Punkten tritt uns eine optimistische Veranlagung des Reimarus entgegen, die, verbunden mit einem weltoffenen Blick und einer ausgesprochenen Liebe zur Natur, wie sie alle seine Werke, besonders das über die Kunsttriebe der Tiere, zeigen, ihn dazu fähig gemacht hat, an der Welt und in seinem Leben die Weisheit und Güte Gottes zu erleben.

V. Verschiedenheiten und Spannungen im religiösen Leben des Reimarus.

a) Der doppelte Begriff von Vorsehung in bezug auf die Welt.

Den meisten Menschen liegt es ferne, immer alle Konsequenzen aus ihrer Weltanschauung zu ziehen. Eigene Stimmungen oder fremde Einflüsse bewegen sie oft zu Äußerungen, die mit jener im Widerspruch stehen. Diese Beobachtung scheint auch bei Reimarus hie und da zuzutreffen.

Es wurde schon oben (S. 21) darauf hingewiesen, daß Reimarus eine doppelte Art von Vorsehung kennt: auf der einen Seite nimmt er an, daß Gott schon von Ewigkeit her alles weislich geordnet habe, auf der andern Seite betont er, daß Gott die Welt beständig erhalte und regiere. Wenn Gott alles vorausgesehen und im voraus geordnet hat, kann er, sollte man denken, die Welt ruhig ihren Gang gehen lassen; nimmt Reimarus daneben noch eine fortlaufende Weltregierung an, so

könnte man versucht sein, diesen Gedanken auf einen Einfluß des Christentums zurückzuführen, das keinen in sich abgeschlossenen Naturzusammenhang kennt, sondern an eine göttliche Vorsehung glaubt, die immer wieder neue Entschließungen faßt. Bei Reimarus verrät sich hier auf jeden Fall ein starkes Gemütsbedürfnis nach einer lebendigen und bleibenden Beziehung Gottes zur Welt, ein Bedürfnis, das für seine Religiosität außerordentlich bezeichnend ist und seinem Deismus eine ganz besondere Note verleiht. Von Denkkonsequenz oder -inkonsequenz darf man hier nicht sprechen, weil für Verschiedene die Denknotwendigkeiten verschieden sind. Aber auf jeden Fall werden viele Deisten geneigt sein, an diesem Punkt Reimarus Mangel an Konsequenz vorzuwerfen. Und diesen Mangel (bezw. den Umstand, daß dem Reimarus selbst hier ein solcher Mangel keineswegs vorzuliegen scheint) könnte man versuchen aus den Einflüssen des Christentums und dem Fortwirken von Jugendeindrücken und -stimmungen zu erklären. Aber als mindestens gleichwertigen Faktor müßte man bei einer solchen Erklärung doch die ursprüngliche Natur des Reimarus annehmen. Auch jener durch angebliche Inkonsequenz erkaufte Vorsehungsglaube unterscheidet sich doch immer noch ganz wesentlich von dem des Christentums, weil die Regierung Gottes sich für ihn mit dem gewöhnlichen Weltlauf deckt, während dieses annimmt, daß Gott dem letzteren immer neue Wendungen gebe.

b) Der doppelte Begriff von Vorsehung in bezug auf den Menschen.

Eine ähnliche Verschiedenheit findet man im Vorsehungsglauben des Reimarus, soweit er sich auf den Menschen erstreckt. Es wurde gezeigt, wie Reimarus hier auf der einen Seite sich und alle Menschen als einen Teil der Natur auffaßt, und glaubt, daß der Mensch in die in der Natur waltende göttliche Vorsehung miteinbegriffen sei (S. 22 f.), auf der andern Seite aber doch ein besonderes Eingreifen Gottes zugunsten des Menschen anzunehmen scheint (S. 24). Wenn er z. B. sagt, daß Gott das Böse, das die Menschen tun, zum Guten wende, so darf man doch wohl die Frage aufwerfen, ob sich dieser Gedanke ohne weiteres mit dem Glauben vereinbaren läßt, daß Gott schon im voraus alles weislich geordnet habe. Man kann freilich behaupten, die göttliche Providenz habe sowohl das Gute wie das Böse vorhergesehen, beides gehöre in Gottes ewigen Weltplan. Aber sobald man diesen Vorsehungsglauben auf den einzelnen Fall anwendet, bekommt man sonderbare Bilder. Man denke daran, wie Reimarus von dem Pastor Seelmann in Hamburg sagt, daß er in Ungarn geboren worden sei, wegen einer Protestantenverfolgung dort habe auswandern müssen und schließlich durch eine glückliche Fügung nach Hamburg gekommen sei. Als konsequenter Deist müßte Reimarus also annehmen, daß die göttliche Vorsehung hier von Ewigkeit her die Geburt des Mannes in

Ungarn, die Flucht wegen der dortigen Protestantenverfolgung und sein Kommen nach Hamburg vorherbestimmt habe. Das ist gewiß möglich, aber ich zweifle doch daran, ob Reimarus sich in dem Augenblick, wo er das schrieb, die Sache so vorgestellt hat. Es ist mir wahrscheinlicher, daß er die Anregung zu dem Glauben, daß Gott das Böse, das die Menschen tun, zum Guten wende, vom Christentum empfangen hat, das die Geschichte als eine Wechselwirkung zwischen Gott und den Menschen auffaßt und das die göttliche Vorsehung zwar als eine den Menschen weit überlegene, aber doch durch ihre Taten bestimmte ansieht. Dieser Vorsehungsglaube hat mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, und man kann bezweifeln, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht, aber seine Anhänger haben ein Gefühl dafür, daß Menschheitsgeschichte und Naturgeschehen sich nicht einfach vergleichen lassen. Dasselbe Gefühl hat wohl auch Reimarus dazu bestimmt, daß er in bezug auf das Menschenleben ähnliche Erfahrungen zu machen glaubte wie das Christentum, unter dessen Einfluß er in seiner Kindheit stand. Wenn man dagegen, wie er selbst dies an anderer Stelle tut (s. oben S. 34), auch die Schicksale des Menschen als „Begebenheiten der Natur" auffaßt, so wird man eher zum Glauben an eine Art von Vorsehung kommen, die jenseits der menschlichen Begriffe von Glück und Unglück, von gut und böse steht — ein Glaube, der sehr wohl imstande ist, dem Menschen Ruhe und Frieden zu spenden, aber nur dann, wenn man die gewöhnliche menschliche Betrachtung verläßt und sich auf den göttlichen Standpunkt erhebt. Zu dieser Anschauung ist aber Reimarus nicht vorgedrungen, er glaubt immer wieder einen Gott zu erleben, der sich nach den menschlichen Begriffen von Glück und Leid richtet und für das Wohlergehen der Menschen sorgt, ja, der auch das, was sie gefehlt haben, wieder gut macht.

c) Die verschiedene Art des Gebets.

Die Frage, ob Reimarus in allen Fällen an dem Glauben festgehalten hat, daß Gott von Ewigkeit her alles Geschehen weislich vorherbestimmt habe, drängt sich einem auch bei der Betrachtung seines Gebetslebens auf. Wenn die göttliche Vorsehung sich mit dem Weltlauf deckt, so kann das Gebet nur den Zweck haben, das Gemüt zu Gott zu erheben oder den Willen zum Zusammenschluß mit den göttlichen Absichten zu bringen. Ein solches Gebet kennt auch Reimarus und hat es meistens im Sinn, wenn er auf diese Frage zu sprechen kommt. Aber es gibt vielleicht Ausnahmen, wie S. 36 wahrscheinlich gemacht wurde. Wenn er z. B. Gott bittet, dem Krieg ein Ende zu machen, so hat man den Eindruck, er stehe hier noch unter dem Einfluß der Religion seiner Kindheit, die eine Wirkung des Gebets auf den göttlichen Willen annimmt, oder es bestimme ihn unbewußt der wohlbegreifliche menschliche Wunsch, daß der Weltlauf die Richtung nehmen möge, die er herbeisehnt.

Doch soll die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß auch dieses Gebet nur ein Ausdruck seines Vertrauens zu der Providenz ist, die immer das Beste will.

d) Die unklare Stellung zum Sündenbegriff.

Eine Unklarheit könnte man vielleicht auch in seiner Stellung zur Sünde finden. Es wurde gezeigt, daß für ihn der Ursprung der letzteren in der menschlichen Unvollkommenheit liegt, und daß sie deshalb nicht im bösen Willen des Menschen oder in seiner Auflehnung gegen Gott begründet ist (s. oben S. 44 ff.). Man könnte sagen, daß damit für sein Erleben der Begriff „Sünde" überhaupt wegfalle, und daß es nur aus seiner christlichen Erziehung heraus verständlich sei, wenn er jenes Wort trotzdem gebrauche und von „Schwachheiten, Übereilungen, Vergehen und Sünde" spreche. Sobald man seine Anschauung über die Sünde vom christlichen Standpunkt aus beurteilt, kann man ihm freilich Inkonsequenz vorwerfen. Denn für das Christentum ist Sünde Widerspruch gegen den heiligen Gott, bewußt böser menschlicher Wille. Reimarus dagegen kennt auf Grund seiner Erfahrungen nur sittliche Unvollkommenheiten; diese zu überwinden ist freilich seine beständige Aufgabe, aber sein Erleben widerspricht gerade der christlichen Auffassung der Sünde. Doch ließe sich einem derartigen Vorwurf gegenüber geltend machen, daß man Reimarus nicht verwehren darf, einen andern Sündenbegriff als das Christentum aufzustellen.

e) Der Widerspruch beim Jenseitsglauben.

Eine Spannung zeigt sich auch in seinem Jenseitsglauben. Es wurde darauf hingewiesen, wie sein religiöses Erleben hinausdrängt über diese Welt, wie eine Sehnsucht nach Vollkommenheit, Glück und Erkenntnis in ihm lebt, die auf dieser Erde nicht befriedigt werden kann, und von der er doch überzeugt ist, daß Gott sie in ihn gelegt habe (s. oben S. 54 f). Im Gedanken daran, daß Tugend und Glück sich auf Erden nicht immer entsprechen, ist es ihm ein Trost, daß er an eine Vergeltung im Jenseits glauben kann (s. oben S. 33). Aber es berührt eigentümlich, wenn bei ihm die Forderung einer Vergeltung einmal in der Form auftritt, daß er erklärt, wenn es keine solche Vergeltung gebe, dann wäre Gotteserkenntnis, Tugend und Pflichten nur eine Last (s. oben S. 56). Im Gegensatz zu derartigen Äußerungen pflegt er ja meistens zu betonen, daß Gotteserkenntnis und Tugend an sich glücklich machen (S. 43 f.), und denen, die an der göttlichen Vorsehung darum zweifeln, weil Tugend und Glückseligkeit sich in diesem Leben nicht immer decken, hält er entgegen, daß es im Interesse der Hoheit und Reinheit der Tugend, welche die Menschen nur durch ihren inneren Wert anziehen

dürfe, gar nicht anders sein könne (S. 33). Die Behauptung, daß, wenn es keine Vergeltung gäbe, der Mensch recht daran täte, wenn er nur seinen sinnlichen und nicht auch seinen geistigen Trieben folgte, widerstreitet dem sonstigen sittlichen Standpunkt des Reimarus. Auch David Friedrich Strauß hat hier schon einen Widerspruch empfunden, denn er sagt, daß selbst ein Mann von so hohem Geist und so edler Gesinnung wie Reimarus dem unvermeidlichen Schicksal aller derer verfalle, welche die Unsterblichkeit vom Standpunkt einer künftigen Vergeltung aus beweisen wollen: nämlich sich selbst zu widersprechen und Gemeinheiten zu sagen[1]). Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß der Vergeltungsgedanke in dieser Art jedenfalls nicht aus der Persönlichkeit des Reimarus stammt, sondern als eine Nachwirkung des Vulgärchristentums seiner Zeit, in dem er aufwuchs, zu betrachten ist. Auch darf daran erinnert werden, daß er jene Äußerungen hauptsächlich in apologetischem Interesse macht (s. oben S. 57).

f) Die Spannung zwischen Vorsehungsglaube und den Tatsachen der Geschichte.

Noch eine Spannung in dem religiösen Erleben des Reimarus, die ihm selbst nie zum Bewußtsein gekommen ist, sei erwähnt: die zwischen seinem Vorsehungsglauben und den Tatsachen der Geschichte. Wenn die göttliche Vorsehung alles vorbedacht hat, warum duldet sie dann das Christentum, das doch (nach Reimarus Ansicht) eine entartete Religion ist? Warum läßt sie es zu, daß die Juden und Christen sich so ganz falsche Gottesvorstellungen machen? Warum erträgt sie eine religiöse Fehlentwicklung von Jahrtausenden, unter der Unzählige unschuldig leiden? Reimarus hat diese Fragen nicht als Schwierigkeiten empfunden und deshalb auch keine Äußerungen in dieser Beziehung getan; der Sinn für Geschichte und geschichtliche Entwicklung war ihm wie seinen Zeitgenossen noch nicht genügend geschärft. Der Glaube an die übergeschichtliche Wahrheit des Christentums ist ihm verloren gegangen, aber nicht aus geschichtlichen, sondern aus sittlich-religiösen Gründen. Indem er nun an Stelle des Christentums *seine* Religion als eine übergeschichtliche Wahrheit setzt, begeht er denselben Fehler wie die Kirche. Er sucht überall nach Spuren seiner „natürlichen Religion", und wo er sie nicht findet, sieht er Abfall von ewiger Wahrheit, den Gott eben duldet. Gott „duldet" die Geschichte: das ist das Einzige, was Reimarus in dieser Beziehung zu sagen weiß. Es gilt hier, was W. Dilthey sagt, daß jede Epoche auch in ihren tiefsten Erlebnissen durch die Bewußtseinsstellung der Menschen in derselben, weiterhin durch die in derselben enthaltenen Denk- und Gemütsvoraussetzungen bedingt ist. Innerhalb dieser atmen, fühlen und denken die Menschen. Diese Einsicht ist nach Diltheys Meinung von

[1]) David Friedrich Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift, Leipzig 1862, 164.

wahrhaft geschichtlichem Denken unabtrennbar, und es kann daraus, daß die Menschen über diese Mauern nicht hinauszublicken vermögen, nicht gefolgert werden, daß jenseit ihrer nicht unermeßliche Fernen sich erstrecken[1]).

VI. Urteile über Reimarus als religiöse Persönlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart.

Die religiöse Persönlichkeit des Reimarus hat sehr verschiedene Beurteilungen gefunden, je nach dem eigenen Standpunkte der Beurteiler.

Mönckeberg erkennt an Reimarus seinen Ernst und sein warmes religiöses Gefühl an und gibt zu, daß er nur aus religiösem Bedürfnis zum Zweifel gekommen sei; aber er meint, was Reimarus noch an Religion habe, verdanke er nur seiner christlichen Erziehung[2]). Für die eigenartige Religiosität, die in Reimarus lebt, hat er von seinem orthodoxen Standpunkte aus keinerlei Verständnis.

Für Windelband ist Reimarus ein typischer Vertreter des Deismus, der alle Vorzüge und Schwächen der deutschen Freidenker in ihrer konzentriertesten Form zeige, und dessen ganze Religiosität in dem Glauben beschlossen sei, daß die weise Einrichtung des Weltalls die vollkommenste Offenbarung der Gottheit sei. Reimarus stelle die äußerste Konsequenz des Rationalismus dar, der dadurch am besten bewiesen habe, daß ihm in der Tat jeder Sinn für das religiöse Leben und jedes Verständnis für den Ursprung religiöser Vorstellungen fehle[3]). Ein hartes und ungerechtes Urteil, dem die Tatsachen auf das bestimmteste widersprechen, und das ganz übersieht, welche starken religiösen Gefühle das Erleben Gottes bei Reimarus hervorgerufen hat, und eine wie reiche Quelle sittlicher Antriebe es für sein Leben geworden ist.

Eine günstige Beurteilung findet Reimarus bei D. Fr. Strauß. Strauß rühmt, daß in ihm das Denken in Sachen der Religion zum Charakter geworden sei. Aus inneren Gründen, von einem reineren Gottesglauben aus, der voll und warm in seinem Herzen gelebt habe, habe er sich gegen einzelne Punkte der Kirchenlehre, wie z. B. gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, gewandt[4]).

J. E. Erdmann betont, was Reimarus von den Vorteilen der Religion und von dem Elend dessen, der keine hat, sage, zeige durch seine Wärme, daß es aus dem Herzen komme. Diese seine innige Religiosität sei gar nicht unvereinbar mit der negativen Stellung zur christlichen Religion, wie sie in der „Schutzschrift" zutage trete[5]).

---

[1]) W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. VI, 1893, 369.

[2]) C. Mönckeberg, H. S. Reimarus und J. Chr. Edelmann, Hamburg 1867, 58 u. 65.

[3]) W. Windelband, G. d. neueren Philos.[5], 1. Bd., Leipzig 1911, 541 u. 544.

[4]) D. Fr. Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift, Vorwort VI u. 260.

[5]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philos.[4], Berlin 1896, 265.

Zweiter Teil.

Das religiöse Erleben bei Semler.

Vorbemerkung.

Semler[1]) hat gegenüber Reimarus den Vorzug, daß in ihm der historische Sinn, der jenem noch abging, erwacht ist. Die Urteile des Reimarus über Bibel und Christentum sind ungerecht, weil ihm das geschichtliche Verständnis für die Entstehung der Bibel und für die Abhängigkeit der biblischen Schriftsteller von ihrer Zeit noch fehlte. Demgegenüber liegt die Bedeutung Semlers darin, daß er die historische Kritik in die deutsche Theologie eingeführt hat. Er wendet diese Kritik nicht nur auf die Kirchengeschichte, sondern auch auf die Bibel an, deren zeitgeschichtliche Bedingtheit er erkennt. So wächst er über die kirchliche Auffassung der Bibel als eines inspirierten Kanons hinaus; Gottes Wort sind für ihn nur noch die Teile der Schrift, die einen sittlich-religiösen Einfluß auf den Menschen haben. Durch seinen geschichtlichen Weitblick ist er zum Relativismus gelangt; er vermag eine unveränderliche, allgemein verbindliche Kirchenlehre ebensowenig anzuerkennen als zeitlose Vernunftwahrheiten. Er überragt durch diesen Standpunkt Orthodoxie und Aufklärung. Uhlhorn meint, „durch Einführung des historischen Faktors in die Theologie" sei Semler „der Vater der ganzen neueren Theologie geworden"[2]). Und W. Dilthey sagt: „Semler wird immer der Ruhm bleiben, der Reformator der protestantischen Theologie geworden zu sein, indem er die Lehre vom Kanon, das Fundament des altprotestantischen Lehrbegriffs, in den berühmten vier Bänden vom freien Gebrauch des Kanons vernichtet"[3]).

Wie schon die Stellung Semlers zur Bibel zeigt (s. oben), wird seine Theologie neben den historischen durch sittlich-religiöse Inter-

[1]) Johann Salomo Semler, geb. 1725 in Saalfeld, seit 1752 Professor in Halle, gest. 1791.

[2]) Z. f. d. Th. Bd. II, 1857, 633.

[3]) W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung², Leipzig 1907, 89.

essen bestimmt. Die hauptsächlichen theologischen Ideen, für die er streitet, beweisen das[1]). Die Kirchengeschichte öffnet ihm den Blick für die Mannigfaltigkeit der theologischen Anschauungen. Er verteidigt das Recht der verschiedenen wissenschaftlichen Meinungen, weil die innere Religiosität dadurch nicht geschädigt werde. Er fordert überhaupt die Unterscheidung von Theologie und Religion; man kann ein guter Christ sein, ohne alle dogmatischen Glaubenssätze der Theologen für sich gelten zu lassen. Die „öffentliche Religion", die durch die Kirche repräsentiert wird, will er zwar in keiner Weise untergraben, aber er verlangt für den einzelnen denkenden Christen die Freiheit zur „Privatreligion", d. h. zur persönlichen religiösen Überzeugung. Gegenüber der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit bedeuten diese Gedanken einschneidende Neuerungen. Man versteht es, wenn Tholuck sagt: „Semler trug den Brand in sich, aus dem die Funken auf den überall unter den Zeitgenossen verbreiteten Zunder ausprühten und eine Evolution veranlaßten, die bis zu diesem Augenblick fortdauert"[2]).

In der Kirche des 18. Jahrhunderts herrschte zu der Zeit, als Semler auftrat, noch die Orthodoxie, aber die kritischen Ideen, die ihn erfüllten, waren außerhalb der Kirche, besonders im Auslande, schon länger bekannt. Semler hat nur die Anregungen, die er von andern erhalten hat, in meisterhafter Weise weitergeführt und sie mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit vertreten.[3]) Von deutschen Theologen erwähnt er dankbar Pfaff und Weismann (Lbb. II, 219, 257), die in der Kirchengeschichte durch Drängen auf eigene Überzeugung und praktische Frömmigkeit bekannt sind. Die Hochschätzung der inneren Religiosität gegenüber einem toten Dogmatismus ist ja auch ein Merkmal des Pietismus, unter dessen Einfluß Semler in seiner Jugend eine Zeitlang stand. Der Franzose R. Simon, ein Katholik, von dem Semler in seiner Lebensbeschreibung mit Anerkennung spricht (ib. 121), hatte schon für ein mehr geschichtliches Verständnis der Bibel gekämpft. Vor allem verdankt Semler den arminianischen Theologen der Niederlande manche Erkenntnis; Grotius und Clericus (ib. 120, 121) scheint er besonders zu achten. Auch die Arminianer gründeten schon die Göttlichkeit der Bibel auf die innere Erfahrung von der Wahrheit ihrer Lehre, sie betonten das sittliche Moment in der Religion, legten weniger Wert auf die Dogmen und waren darum weitherzig gegen Andersdenkende. Die Schriften der englischen Deisten

---

[1]) Es wird sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen, wie eng diese theologischen Ideen Semlers mit seiner persönlichen Religiosität zusammenhängen (s. unten I A, 2a, β; bβ; II a).

[2]) A. Tholuck, Vermischte Schriften, 2. Teil, 1839, 39.

[3]) H. Hoffmann kennzeichnet die Bedeutung Semlers mit den Worten: „Er hat die außerhalb der Fachtheologie längst geübte Kritik auch in dieser zur Geltung gebracht" (H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, 17).

hat Semler gelesen[1]), von einer direkten Einwirkung derselben auf seine Theologie kann wohl nicht die Rede sein. Die radikale Kritik jener Männer an Bibel und Christentum liegt ihm fern. Trotz seiner freiheitlichen Anschauungen hält er an der Meinung fest, daß das Christentum auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhe und die Bibel der „Erkenntnisgrund der christlichen Religion" sei (s. unten I B, b, δ; IV).

Semler darf trotz seiner kritischen Stellung zur Kirchenlehre nicht als typischer Vertreter der Aufklärung angesehen werden[2]). Er will die Religion nicht mit Verstandesgründen beweisen, sondern ihre Wahrheit auf die innere Erfahrung stützen. Die „natürliche Religion", welche die Vorsehung Gottes mit dem Weltverlauf identifiziert, lehnt er ab; er glaubt an ein Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen. Sein starkes Sündengefühl, seine Überzeugung von dem natürlichen Hang des Menschen zum Bösen scheiden ihn von dem Optimismus der Aufklärung. Immerhin verleugnet Semler die Abhängigkeit vom Geiste seiner Zeit nicht. Mannhaft tritt er für das Recht der eigenen Überzeugung ein. Als Vorkämpfer eines religiösen Individualismus übertrifft er an Toleranz die Orthodoxen und die Naturalisten seiner Zeit.

I. Darstellung des religiösen Erlebens bei Semler.

Die meisten Schriften Semlers enthalten persönliche Bemerkungen oder weisen Anschauungen auf, die Rückschlüsse auf seine Religiosität gestatten. Semler wird selbst von seinen zeitgenössischen Gegnern als reiner, lauterer Charakter anerkannt, so daß seine Aussagen über religiöse Dinge als Ausfluß seiner innersten Überzeugung angesehen werden dürfen. Die Eigenart seiner Frömmigkeit lernt man am besten in seiner Lebensbeschreibung und in den Asketischen Vorlesungen, die er vor Studenten gehalten hat, kennen. Besondere Beachtung verdient auch eine kleine Schrift „Zum Andenken der Frau Ch. M. Semlerin", die der Erinnerung an seine erste Frau gewidmet ist.

A. Die Stellung Semlers zu Gott.

1. Das Erleben Gottes im eigenen Leben als eines Herrn und Richters.

Semler hat als Theologe trotz seiner freien Anschauungen zum Christentum seiner Kirche im Gegensatz zu Reimarus eine mehr positive Stellung eingenommen. Dies zeigt sich auch in der Art seiner Frömmigkeit, die mehr Anklänge an die kirchliche aufweist als die des Reimarus.

---

[1]) Er polemisiert z. B. gegen die Ansicht Tindals von einer anfänglichen vollkommenen natürlichen Religion (V. e. fr. th. L. 98).

[2]) Im Verlauf der Schilderung von Semlers Frömmigkeit wird diese Frage öfter berührt werden.

Am Anfang der vorliegenden Abhandlung wurde gesagt, daß es verschiedene Möglichkeiten gebe, die Gottheit zu erleben: an der Welt, im eigenen Leben, in der Geschichte (s. oben S. 9). Bei Reimarus steht das Erleben Gottes an der Welt im Vordergrund: von hier aus hat er den Weg zum Glauben an eine göttliche Vorsehung in seinem eigenen Leben gefunden. Seine religiösen Erfahrungen zwangen ihn, die Vorstellungen seiner Kindheit über Gott aufzugeben, weil er an der Welt einen anderen Gott erlebte als den, welchen ihm sein christlicher Jugendunterricht gezeigt hatte. Bei Semler finden zwar auch leichte Schwankungen in bezug auf seine Gottesvorstellung statt, aber der Glaube an Gott in theistisch-christlichem Sinn stand ihm stets fest; alle theologischen Wandlungen, die er durchgemacht hat, haben dieses Fundament nicht zu erschüttern vermocht. Wo seine Gottesauffassung mit der Kirche in Widerspruch trat, war es ihm zweifellos, daß er die echt christliche Gottesvorstellung vertrete. Wie weit er dabei die christliche Gottesidee nach seinen Bedürfnissen gemodelt hat, ist eine Frage, die später zu erörtern ist; er selbst war sich jedenfalls einer solchen Umformung nicht bewußt. Als Kind christlicher Eltern wächst er in deren Gottesglauben hinein und sieht sich, als er geistig mündig wird, vor die Frage gestellt, ob er diesen Gott, den man ihn gelehrt hat, wirklich selbst erleben kann. Und seine Schriften lassen keinen Zweifel darüber, daß er ein solch persönliches Erleben zu besitzen glaubte. Im Vordergrund steht bei ihm die Erfahrung Gottes im eigenen Leben, er findet sein Walten aber auch in Natur und Geschichte.

a) Semlers berufliches Leben.

Wenn man in den Schriften Semlers, besonders in der von ihm selbst abgefaßten Lebensbeschreibung nach Äußerungen sucht, die einen Schluß auf seine Stellung zu Gott gestatten, so hat man den überwältigenden Eindruck, daß im Leben dieses Mannes die Gottesfurcht vorherrschend war, daß ihn bei allem, was er sagte und tat, das Gefühl der Gegenwart des heiligen Gottes begleitete. Dieses Gefühl bedeutet aber für ihn keinen Druck; er meint, daß Gottesfurcht und Demut sich bei jedem Menschen finde, „der das eigentümliche Glück hat, Gottes heilige Bekanntschaft wirklich und ernstlich sich auszusuchen“ (Lbb. II Vorr. VI). Diese Gottesfurcht erkennt man besonders an der Art, wie Semler seinen Beruf als Professor der Theologie auffaßt. Er ist als Theologe neue Bahnen gegangen (s. oben S. 76 f.): er hat den Unterschied von Theologie und Religion, ebenso den von öffentlicher und privater Religion gelehrt, er ist dafür eingetreten, daß auch innerhalb des Christentums verschiedene religiöse Anschauungen ein Recht haben sollen, und hat nachzuweisen versucht, daß diese Verschiedenheit tatsächlich immer innerhalb der Kirche bestanden habe; er hat besonders die An-

sicht vertreten, daß nicht die ganze Bibel das Wort Gottes sei, sondern daß man in ihr Wort Gottes und heilige Schrift unterscheiden müsse. Alle diese seine theologischen Anschauungen sind, wie sich im Verlauf der Abhandlung zeigen wird, aus seinem religiösen Erleben heraus erwachsen. Er hat wohl gefühlt, was für einen schweren Weg er, nachdem ihm diese neue Erkenntnis aufgegangen war, beschreiten müsse; er hat sich auch gefragt, ob er seine Theologie vor Gott und Menschen verantworten könne. Das Gefühl, daß er Gott jederzeit über sein wissenschaftliches Forschen und Streben Rechenschaft ablegen könne, gibt ihm Ruhe. So ist er z. B. bei seiner Untersuchung „des sogenannten Kanon" überzeugt, daß er seine Resultate Gott, den er „von Herzen" fürchtet und zu dessen „leichtern und größern Ehre" er all seine Arbeit „aufs geflissentlichste" gern anwenden will, „mit einem guten, fröhlichen Gewissen" unterbreiten kann (K. II 15). Denn sein Hauptanliegen ist immer, daß er sich vor Gott, der bei ihm „keine Null, auch kein Selbstgeschöpf" ist, ruhig hinstellen kann und sagen: „erforsche mich Gott und erfahre mich, prüfe mich und siehe, ob ich auf bösen Wegen bin" (Lbb. I Vorr. VI). Er ist sich wohl bewußt, daß er sich von der Lehrweise anderer lutherischer Theologen unterscheidet. Aber er glaubt, daß es Gottes Wille sei, daß er seine abweichenden Meinungen offen bekenne; er meint, er dürfe sich nicht „aus Furcht oder Eigenliebe" „der allein weisen und besten Regierung Gottes" entgegenstellen. Wenn dann andere, durch ihr Gewissen getrieben, ihm entgegentreten, so will Gott offenbar diesen theologischen Kampf, „weil in der moralischen und christlichen Welt Gott eben so entgegenstrebende Kräfte haben will, als je in der physischen unentbehrlich sind" (Lbb. II 247). Von sich selbst weiß Semler jedenfalls, daß er gerade auch als Theologe sein Gemüt vor Gott offen ausbreitet (ib. 314).

Aber so fest er auf seinem Standpunkt steht, so wirft er sich doch nicht zum Herrn über fremde Gewissen auf. Da er Gott gegenüber „eine sanfte, ja furchtsame Gemütsfassung" hat, hütet er sich wohl, „in Gottes Recht zu greifen". Denn Gott ist der Richter über andere, und Semler hat aus der Geschichte der Kirche, welche ihm den Sinn für die Verschiedenheit der theologischen Anschauungen geweckt hat, erkannt, daß Gott überall „zur moralischen Besserung der Menschen" mehr tun kann, als er zu verstehen sich einbildete (ib. 320). Allen theologischen Verdächtigungen gegenüber kann er für seine Person geltend machen, daß er sich vor Gott und Menschen nichts anderes bewußt sei, als daß er der christlichen Religion von Herzen anhange und ihm nichts ferner liege, als „etwas Nachteiliges oder Gefährliches" gegen sie zu sagen (V. e. fr. th. L. Vorr. XL). Er ist „zu zärtlich in der Furcht Gottes", als daß er aus Eigenliebe, vielleicht um sich einen Namen zu machen, theologische Werke herausgeben könnte (A. a. H. Da. S. 10). Deshalb sind ihm alle Vorwürfe, die man seiner Theologie macht, vollständig gleichgültig, wenn er nur selbst weiß, daß er seinen Beruf andern, besonders Studenten, in

christlicher Erkenntnis zu fördern, so ausübt, daß sein Herz „vor Gott stille“ ist (ib. 113). Den „nicht unmerklichen Segen“, den er in seinem Beruf erfährt, glaubt er seiner Frömmigkeit zu verdanken. Denn es ist ihm ein Herzensanliegen, „Gott offenbar“ zu sein und „in aufrichtiger Furcht Gottes“ zu handeln (ib. 123/24; K. II Vorr. I). Diese Gottesfurcht ist das bestimmende Motiv, das ihn sich selbst auch dann treu bleiben läßt, als er in die schwierigste Lage seines Lebens als Theologe kommt. Als Lessing die „Fragmente des Wolfenbüttel'schen Ungenannten“ herausgegeben hat, da richten sich alle Augen auf Semler, und die Frage erhebt sich, ob die Resultate des Fragmentisten nicht die Konsequenzen der Theologie Semlers seien, die dieser nur in seiner Eigenschaft als Professor der christlichen Theologie nicht zu ziehen wage. Semler weiß, daß es für ihn nicht leicht ist, seinen Standpunkt zu verteidigen. Denn die Orthodoxen weisen ihn darauf hin, daß in jenen Fragmenten nur die Schlußfolgerungen seiner Theologie vorliegen, während die Naturalisten ihm vorwerfen, er hänge, um sich in seiner Stellung zu halten, seiner „natürlichen Theologie“ noch ein christliches Mäntelchen um. Er ist sich darüber klar, daß tatsächlich ein Unterschied zwischen seiner Theologie und der des Fragmentisten besteht, und ist deshalb entschlossen, gegen ihn zu schreiben, obwohl er weiß, daß ihm das keinen Gewinn, sondern verständnislosen Spott und Anfeindung bringen wird. Aber da er gewohnt ist, sich vor Gott nach seiner Art „herzlich zu fürchten und zu demütigen“, so muß er eine Gegenschrift verfertigen, um damit denen einen Dienst zu tun, die durch die Fragmente in ihrem Glauben beunruhigt waren, wobei er besonders an die Studenten denkt, die angesichts der durch den Fragmentenstreit aufgerührten Probleme zweifelten, ob nicht schon die freie Theologie Semlers das Ende des Christentums bedeute. Hätte er geschwiegen, so hätte er die Ruhe seines Herzens dahingegeben (Lbb. I Vorr. Vff.).

b) Semlers Privatleben.

Semlers Frömmigkeit stellt eine eigentümliche Mischung von frohem Optimismus und trübem Ernst dar. Diese erklärt sich aus den verschiedenen religiösen Einflüssen seiner Jugendzeit. Semler ist von Hause aus religiös veranlagt. Schon als Kind schätzt er bei andern die „Kennzeichen der Gottesfurcht“ hoch, wenn er selbst auch in dieser Beziehung noch keine „gleichförmige Gemütsverfassung“ hat (Lbb. I 55). Er bemüht sich in seiner Jugend, dem Beispiel seiner Eltern zu folgen und das Gute zu tun. Später nötigt ihn sein Vater, der sich selbst unter dem Druck seiner Umgebung der damals neu aufkommenden pietistischen Richtung angeschlossen hat, sich diesen Kreisen zu nähern. Der junge Semler folgt dem Vater schweren Herzens, da sich sein gesundes Gefühl gegen die mit jener Art der Frömmigkeit verbundenen Übertreibungen sträubt; aber als er einmal der Bewegung beigetreten ist, nimmt er im Unterschied von

vielen andern, welche die neue Mode nur äußerlich mitmachen, die Sache sehr ernst. Er bemüht sich, alle seine Sünden zu erkennen und die verzeihende Gnade Gottes zu erleben. Seine „bisherige Fröhlichkeit" weicht, und er wird „ganz ernsthaft" (Lbb. I 60). Trotz alles Suchens will es ihm nicht gelingen, „die sogenannte Versiegelung" und die Gewißheit, „ein Kind Gottes" zu sein, zu erfahren (ib. 61). Noch am Anfang seiner Studentenzeit steht er unter pietistischem Einfluß: er plagt sich sehr mit Selbstvorwürfen wegen seiner mangelhaften Frömmigkeit und kommt einmal bei einem einsamen nächtlichen Spaziergang in eine so verzweifelte Stimmung, daß er wünscht: „o wär ich dieser Klumpen Eis, dieses Stück Holz" (Lbb. I 79). In seinen späteren Semestern schüttelt er den ihm innerlich fremden Pietismus ab, hat aber von jener Zeit her stets „einen Hang zur Furchtsamkeit" und ein übertriebenes Gefühl der eigenen „Unwürdigkeit" behalten (ib. 101). Doch ist er sich als Mann darüber klar, daß diese moralische Ängstlichkeit und Selbstquälerei nicht etwa mit Gottesfurcht identisch seien; er kämpft selbst dagegen an, wenn auch oft vergebens, und täuscht sich nicht darüber, daß es sich hier um eine innere Schwäche handelt, die ihm aus jener Zeit geblieben ist. Er kennt daneben eine ruhige und ernste Gottesfurcht, die in allen seinen Schriften sich zeigt. Diese besteht darin, daß er bei allem, was er sagt und unternimmt, sein Inneres vor Gott ausbreitet. Er hält es für „eine ausgemachte Wahrheit, eine gewisse Erfahrung, daß die wohlgeordnete Furcht vor Gott, der große uns beherrschende Eindruck von dem höchsten und allervollkommensten Wesen, den zuverlässigsten Anfang zu vorteilhafter und gemeinnütziger Weisheit für Menschen ausmache" (Ask. V. 4). Man darf wohl aus dieser Stelle schließen, daß Semler selbst die „gewisse Erfahrung" vom Wert der Frömmigkeit für das Leben hat, und daß Gott für ihn die höchste Instanz bei allen seinen Handlungen bildet. Die „wohlgeordnete Furcht vor Gott", von der er hier redet, versetzt ihn offenbar in eine ruhige und gleichmäßige Atmosphäre, die sich deutlich von jener inneren Unruhe und Aufregung unterscheidet, unter der er in seiner pietistischen Zeit gelitten hatte.

c) Die Art des Gotteserlebens.

Versucht man zu ergründen, warum die Gottesfurcht sich im Leben der Menschen als eine bestimmende Macht zeigt, so stößt man auf zwei Ursachen. Die erste besteht darin, daß der Gedanke an Gott als Richter, den man sich jederzeit ins Gedächtnis rufen kann, die Menschen auf der rechten Bahn erhält. Die zweite liegt in dem Glauben, daß Gott selbst uns immer wieder das Gewissen schärft, um uns vor Fehltritten zu behüten.

Bei Semler sind beide vorhanden. Er hält es für eine Pflicht des Menschen, sich selbst in der Gottesfurcht zu erhalten; daneben aber hat er die Überzeugung, daß Gott auf das Innere des Frommen zu seinem

Heile wirke. Es steht den Christen nach seiner Meinung frei, „in sich selbst Gottes moralische Einwirkung ernstlich zu erwarten und zu finden" (L. Gl. 124). Damit ist ein Eingreifen Gottes in den natürlichen Verlauf der Dinge, also ein Wunder, behauptet. Ob dieses sich im Gebiet des geistigen Lebens oder in der Welt des äußeren Geschehens zeigt, macht prinzipiell keinen Unterschied aus. Die Stellung Semlers zum Wunder ist später eingehend zu erörtern. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß er sich mit seinem Glauben an eine in den Weltlauf eingreifende Wirksamkeit Gottes vom Deismus der Aufklärungszeit deutlich scheidet.

d) Der Segen der Gottesfurcht.

Der Fromme fühlt in sich die Verpflichtung, sein Leben so zu regeln, daß er vor dem höchsten und vollkommensten Wesen bestehen kann. Diese Verantwortung seinem Gott gegenüber mag ihm zeitweise als eine Last erscheinen; aber er wird sagen, daß das gute Gewissen und die innere Ruhe, die aus dem Gehorsam gegen Gott folgen, ihn für alle Mühe und Anstrengung entschädigen.

Bei Semler hat man den Eindruck, daß die Vorstellung von Gott als Richter ihm einen steten Antrieb zum Guten gibt, ihn aber nicht bedrückt. Die übertriebene moralische Ängstlichkeit, an der er leidet, ist eine Folge des früheren pietistischen Einflusses und hat mit Gottesfurcht nichts zu tun (s. oben S. 82). Daß er den Segen der Gottesfurcht kennt, wurde schon öfter erwähnt (s. oben S. 80, 81, 82) und soll hier zusammenfassend geschildert werden.

„Ein gut Gewissen, ungefärbter Glaube, Übereinstimmung mit Gottes Absichten" ist ihm „das allerwichtigste" (Lbb. II Vorr. XXVII). Wer nach diesen Gütern strebt, kennt die „*εὐσεβεια*", welche eine „edle sichere Gemütsfassung" ist (Ask. V. 4). Weil Semler sie besitzt und Gott gegenüber ruhig ist, fühlt er sich den Menschen gegenüber ganz sicher und ist frei von Menschenfurcht. Als Theologe hat er viel Anfeindungen zu erdulden, aber er ist über sie so erhaben, daß er es nicht einmal für nötig hält, zu betonen, daß er ein gutes Gewissen habe, da dieses „nur Gott bekannt" zu sein brauche (Lbb. II Vorr. IV/V). Semler hascht als Gelehrter nicht nach dem Beifall seiner Zeitgenossen und erträgt die Angriffe seiner Gegner mit Gleichmut. Es ist ihm aber neben seinem guten Gewissen, das sich „bloß für Gott, nicht aber für Menschen" fürchtet, eine „hinlängliche Beruhigung", daß seine „mittelmäßigen Versuche" von einzelnen rechtschaffenen und wirklich christlichen Gelehrten anerkannt werden (A. a. H. Da. S. 4). So erklärt er auch einem Göttinger Rezensenten gegenüber, der schreibt, er wolle ihn keiner bösen Absichten bei seiner Theologie bezichtigen, daß er diese Versicherung gar nicht brauche; sein Herz kenne nur Gott, dessen Urteil er nicht zu scheuen habe, indem er

„aus reiner Furcht Gottes die Menschenfurcht ablege" (K. II 272). Er ist sich bewußt, seinen Beruf treu und redlich auszuüben, und ist in seinem Gewissen „Gott offenbar"; darum mag man ihn getrost zur Verantwortung ziehen, er fürchtet sich nicht, „von einem menschlichen Tage gerichtet zu werden" (Wu. u. Mi. 72). Seine Gewissensruhe ist auch einer der Gründe, weshalb er so entschieden für eine freie Theologie eintritt. Es steht ihm fest, daß „die Anwendung des Verstandes und Herzens auf Gegenstände, die zur Religion gehören", „ganz frei, und bloß Gott unterworfen" ist (K. III 283). Daher kommt es, daß er ohne nach rechts und links zu sehen, in der Theologie ruhig seinen eigenen Weg gegangen ist.

2. Das Erleben Gottes als der Macht der Vorsehung.

a) Semlers eigenes Leben.

Semler gehört zu den Menschen, die in allen Wechselfällen des Lebens die göttliche Vorsehung suchen und finden. Leute dieser Art haben kein ausgesprochenes Bedürfnis, ihr Schicksal aus eigener Kraft zu gestalten; sie sehnen sich nach einer höheren Macht, die ihr Leben lenkt und leitet. Besonders in Zeiten innerer und äußerer Not glauben sie nicht ohne übernatürliche Hilfe bestehen zu können. Gott erscheint ihnen nicht nur als der Herr, der sittliche Forderungen an sie stellt, sondern auch als ein gütiges Wesen, das um ihr geistiges und materielles Wohl besorgt ist. Darum wenden sie sich ihm voll Vertrauen und Dankbarkeit zu. Dieser Vorsehungsglaube spielt im Leben Semlers eine entscheidende Rolle.

α) Die Vorsehung im äußeren Verlauf des Lebens.

Von Jugend auf hat Semler das Walten Gottes in seinem Leben zu erkennen gemeint. Aus dieser Erfahrung heraus ist es wohl zu verstehen, wenn er in einer seiner akademischen Predigten sagt: „Welche unaussprechliche, ganz unvergleichliche Beruhigung muß es sein, wenn wir immer, mit Einstimmung unseres ganzen Gewissens, sagen können, o Gott, der du der Führer meiner Jugend wareſt!" (Ask. V. 308). Er berichtet in seinen Schriften von manchem Erlebnis, das ihm diese göttliche Vorsehung deutlich gezeigt habe.

In seiner Jugendzeit hat er einmal die Providenz als eine sittlich bewahrende Macht erfahren: ein leichtsinniges Mädchen, eine Bekannte seiner Schwester, suchte ihn zu verführen, als er mit ihr in einem Zimmer allein war; durch das Dazukommen seiner Schwester wurde er jedoch aus der peinlichen Lage befreit. In seiner Lebensbeschreibung erzählt er die Begebenheit, und sein frommes Gemüt drängt ihn hinzuzufügen: „Noch danke ich es Gott, der mich nicht in größere Versuchung fallen ließ" (Lbb. I 71/72).

Der äußere Verlauf seines Lebens hat sich ganz anders gestaltet, als er es sich ursprünglich vorstellte. Gerade darum aber ist er überzeugt, daß die göttliche Vorsehung in seinem Leben walte. Sein Streben ging anfangs nur darauf aus, die Konrektorstelle in seiner Heimatstadt Saalfeld zu bekommen; aber infolge von besonderen Umständen erfüllte sich diese Hoffnung nicht. Nach Verlassen der Universität kam er zuerst als Professor und Redakteur nach Koburg, von dort als Professor nach Altdorf, von wo er 1752 auf einen theologischen Lehrstuhl in Halle berufen wurde. Weil er selbst sich nie darum bemühte, eine dieser Stellen zu erhalten, sondern sie ihm stets von außen her angetragen wurden, während er die Saalfelder Stelle, die er haben wollte, nicht bekam, so ist er überzeugt, daß Gott gewisse Umstände in Saalfeld gebraucht habe, um für ihn „einen ganz andern Zusammenhang zu veranlassen, den manche mit großer Mühe kaum [hätten] bewerkstelligen können" (Lbb. I 202). Als er von Saalfeld nach Koburg reist, um dort als Redakteur zu wirken, ist er ganz ungewiß, ob er recht daran getan habe, eine derartige Stellung anzunehmen; aber der Gedanke, daß alles „in Gottes Macht" stehe, beruhigt ihn (ib. 134). In Koburg verliebt er sich und möchte gern das betreffende Mädchen zur Braut gewinnen, doch der weltfremde und ungeschickte Mann weiß nicht, wie er das angreifen soll, und gerät dadurch in große Unruhe. Erst nachdem er sich zu dem Glauben durchgerungen hat, daß er Gott alle seine Angelegenheiten zuversichtlich überlassen könne, wird er getrost. „Je einsamer", sagt er, „ich zeither mich zu halten pflegte, desto tiefere Eindrücke hatten meine ängstlichen ganz unsteten Wünsche in meiner Seele gemacht; mein Gemüt fing nun an, sich ernstlicher zu Gott zu erheben, in einer tiefen gänzlichen Unterwerfung, um der eigenen Unruhe, die aus einzelnen Dingen und ihrem uns unkenntlichen Zusammenhang entstehet, mehr und mehr, durch Vorstellung des Unendlichen los zu werden. Ich empfand gleichsam den Wachstum der Gelassenheit und zufriedenen Einwilligung, in alle äußerliche Umstände, die ich lange Zeit mir selbst zu verschaffen so vergeblich unternommen hatte" (ib. 148). Semler knüpft hier an die der Aufklärungszeit charakteristische Idee an, daß der Mensch von seinem beschränkten Standpunkt aus die Vorsehung Gottes in der Welt nicht immer begreife, weil er als endliches Wesen die Zweckmäßigkeit und Ordnung, die im ganzen Universum herrsche, nicht zu erkennen vermöge. Es ist bezeichnend für die praktische Richtung der Frömmigkeit Semlers, daß er aus der Ansicht vom Zweck jedes einzelnen Dinges im unendlichen Zusammenhang des großen Ganzen den Trost schöpft, daß auch den kleinen Vorkommnissen seines eigenen Lebens göttliche Absichten zugrunde liegen. Es sind mancherlei Sorgen, die Semler in der Zeit, als er sich um die Hand des Koburger Mädchens bewerben will, bedrücken: er muß ein früheres, freilich schon lange gelockertes Verhältnis zu einem Mädchen in Saalfeld lösen, er muß sich entscheiden, ob er den Ruf nach Altdorf annehmen will, er hat mit großen finanziellen Schwierigkeiten zu

kämpfen. Doch die Überzeugung von der „Unendlichkeit der täglich wirksamen Providenz“ verschafft ihm neuen Mut, wenn er sich derselben auch noch unwert fühlt (ib. 145 ff.). Der Ruf nach Halle, den er später in Altdorf erhält, kommt ihm so überraschend, daß er ganz unschlüssig und aufgeregt ist und nicht weiß, ob er ihn annehmen oder ablehnen soll. Er hat in Altdorf so glücklich gelebt, daß es ihm schwer fällt, wegzugehen, vollends da er weiß, daß er in Halle keinen leichten Stand haben wird. Aber er kommt nach langem Schwanken innerlich zur Ruhe, als er erkannt zu haben glaubt, Gott habe ihn „durch den bisherigen glücklichen Zustand gleichsam nur zubereiten wollen“, um ihn für Entschlüsse stark zu machen, die zunächst einen Verzicht auf äußeres Glück bedeuten (Z. A. d. Fr. S. 48/49). Weil er „Resignation“ täglich mehr kennen und lieben lernt, ist er gegenüber der göttlichen Regierung „willig“ und „unterworfen“, „folglich auch beruhigt, und über alle möglichen Veränderungen unbesorgt“ (Lbb. I 179/80). Ein Brief seines alten Vaters legt ihm den Gedanken nahe, daß die Berufung nach Halle ein Werk der Providenz sei, was sein früherer Lehrer Baumgarten schon als sicher behauptet hatte; er sieht darum in diesem väterlichen Schreiben einen Wink der Vorsehung (ib. 184/85).

Es muß hervorgehoben werden, daß sich für Semler der Vorsehungsglauben nicht in dem Gedanken erschöpft, daß Gott von jeher alles weislich geordnet habe, oder daß er dem Menschen nur innere Stärkung, also eine rein geistige Hilfe zuteil werden lasse. Er glaubt vielmehr, wie schon die seither angeführten Beispiele zum Teil zeigen, an ein Eingreifen Gottes in das äußere Weltgeschehen zugunsten des Gläubigen. In seinem Leben meint er öfters den freundlichen Beistand Gottes zu erfahren, und solche Erlebnisse befestigen sein Gottvertrauen. Als er den vorhin erwähnten Ruf nach Altdorf erhält, muß er sich den Kuratoren der Universität, die in Nürnberg ihren Sitz haben, vorstellen. Kurz vor der Reise dorthin hat er sich in Koburg glücklich verlobt und möchte nun gern seiner Braut von Nürnberg Geschenke mitbringen, aber es fehlt ihm an Geld dazu. Doch ruhig und treuherzig eröffnet er jenen Herrn seine peinliche Lage und bittet sie um Hilfe, wobei er gleich bemerkt, daß er ein Darlehen allerdings erst nach Jahr und Tag werde zurückzahlen können. Leute, die ihn zum erstenmal sehen, geben ihm Geld und Kredit, und Semler sieht in diesem Umstand den Beweis „einer ganz gewissen gnädigen Regierung Gottes“ (Z. A. d. Fr. S. 42). Bei seiner Doktorpromotion in Altdorf darf er erfahren, „daß es noch heutzutage wahr ist, den demütigen gibt Gott Gnade“, weil er da „so gar leicht die erste sehr große Stufe“ in der gelehrten Laufbahn überstieg (Lbb. I 200). Als er nach Annahme der Vokation nach Halle von Altdorf wegzieht, fürchtet seine Frau unterwegs vorzeitig niederzukommen, aber die Reise wird „im Vertrauen auf Gott“ fortgesetzt (ib. 198). Später in Halle bei der Geburt des zweiten Kindes schwebt seine Frau in Lebensgefahr, wird aber, noch eben zu

rechter Zeit, von einem toten Knaben entbunden. Semler sieht darin eine Prüfung, die Gott hat gnädig vorbeigehen lassen, und freut sich nachher um so mehr des Glückes seiner Ehe (ib. 221). Von seinem früheren Lehrer Baumgarten ist er zum Vormund seiner Kinder bestimmt worden. Er unterzieht sich dieser wichtigen Aufgabe „in ernstlichem Vertrauen auf Gott" und ist froh, daß er von sich sagen kann, daß er dieses Amt, soweit es in seiner Macht stand, immer mit Redlichkeit und Treue ausgerichtet habe, weil er „Gott fürchtete" (ib. 227/28). In Berlin im Hause von Baumgartens Bruder gelingt es ihm einmal einen Zimmerbrand zu löschen, der leicht hätte gefährlich werden können; unter dem Eindruck dieses Erlebnisses weist er die Anwesenden darauf hin, „daß der Mann wahr redete, der die Christen ermahnet zu singen: Errettet hast du mich gar oft, ganz wunderlich und unverhofft" (ib. 242). Nach dem Tode der ersten Frau denkt er, einem Wunsche der Verstorbenen entsprechend, daran, wieder zu heiraten. Er lernt nach einiger Zeit eine Frau kennen, zu deren Bekanntschaft die Providenz ihm „den Weg gebahnt zu haben schien" (Lbb. I 317).

Auch in seinem Berufe vertraut Semler auf die göttliche Hilfe. Als Professor der Theologie in Halle fühlt er sich anfangs fast ganz isoliert, da die mit Ausnahme von Baumgarten pietistisch gesinnten Kollegen nichts von ihm wissen wollen; aber er tröstet sich „mit der unfehlbaren Regierung Gottes", die über ihm waltet (Lbb. II Vorr. XI). Er empfiehlt seine Bemühungen um die freie Theologie „mit großer Zuversicht dem mächtigen Segen des Geistes der Wahrheit" (A. a. H. Da. S. Vorr. VIII). Mit der Möglichkeit, daß einmal eine Verfolgung der freisinnigen Theologen kommen könnte, rechnet er ständig. Er weiß, daß er seine Stelle als Professor verlieren müßte, wenn „jener betrügerische Geist des 16. Jahrhunderts" wieder Gewalt bekäme, der die reine Lehre „mit Dragonern und Gerichtsdienern" behauptete. Er versichert aber in der eben zitierten „Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der akademischen theologischen Lehrart in bescheidener Antwort auf Herr Danovs Sendschreiben", daß er auch vor einer gewaltsamen Entfernung aus seinem Amte nicht zittern würde, so groß sei seine Einsicht von dem, was er Gott zur Ehre tun könne. Denn auch dann würde er nicht etwa die Theologie aufgeben, sondern ihr weiter seine Kraft widmen (ib. 34). Er hofft jedoch, daß Gott ihn davor behüten werde, „in Schande und Stricke" zu geraten (ib. 76). Weil er Gott gegenüber ein gutes Gewissen hat, glaubt er von seiner theologischen Arbeit, daß sie „nicht ohne Vorteil und Segen für die Kirche und die angehenden Lehrer" sein werde (V. d. th. H. I Vorr.). Er bittet Gott, „qui rebus humanis sapienti et vera providentia praesens adest", um Segen für seine Theologie (App. ad. l. n. v. t. i. Pr. Schluß).

β) Die Vorsehung als sittlich-erziehende Macht.

Semler erfährt in seinem Leben auch den sittlich-erziehenden Einfluß der Vorsehung. Alles, was er in seinem Leben Bedeutendes geleistet hat, hat ihn nicht hochmütig machen können; es haben ihn im Gegenteil gerade seine Erfolge angesichts der begleitenden äußeren Umstände Bescheidenheit gelehrt. Darin sieht er das Werk der Vorsehung, die ihn vor Hochmut und Schein bewahren wollte (Lbb. I 201). In Halle hat er anfangs viel mit Intriguen zu kämpfen; mißgünstige, falsche Berichte über seine Amtstätigkeit werden nach Berlin gesandt, und von dort bekommt der Mann, der jede Nacht bis 2 oder 3 Uhr arbeitet, einen Verweis, wobei ihm Mangel an Fleiß vorgeworfen wird. Er war dadurch seinerzeit tief gebeugt, sagt aber in seiner Lebensbeschreibung im Blick auf jene bitteren Erlebnisse, daß Gott sie ihm habe zu seinem Besten dienen lassen, denn diese „Erniedrigung" habe ihn zu einem eingezogenen, stillen Leben veranlaßt, das ihm nur Vorteile gebracht habe (ib. 215 ff.). Aus eigener Erfahrung weiß er, daß der Mensch oft selbst seiner wahren Wohlfahrt im Wege steht, daß aber manchmal Änderungen seiner äußeren Lebenslage, die von ungefähr sich einstellen, auch seinem inneren Leben eine neue Richtung geben können. Von diesen äußeren und inneren Wandlungen ist nach seiner Überzeugung Gott „durch seine Wirkungen in uns, und durch Regierung der Dinge außer uns, die gewißeste Quelle und Ursache, wenn wir unser Verlangen, unsere Wünsche mit den Grundsätzen vereinigen lassen, welche Gott vorziehen muß, weil er das höchste Wesen ist" (Ask. V. 294). Die in dieser Stelle ausgesprochene Ansicht, daß der Mensch sich Gott zuwenden müsse, um seine Hilfe zu erleben, wird in einem besonderen Abschnitt gewürdigt werden. Das Leid des Lebens ist für Semler das Erziehungsmittel Gottes, die „höhere theologische Schule", in die er von Gott geführt wird. Das wird ihm besonders während der Zeit des Leidens und Sterbens seiner ersten Frau offenbar. Er ist damals soeben mit seinen Untersuchungen über den Kanon fertig und sieht voraus, daß die Herausgabe dieses Werks ihm viele Angriffe einbringen wird. Aber jetzt, wo er „die ganze Stärke göttlicher Wahrheiten" zu seiner eigenen „Aufrichtung" nötig hat und auch „ihre göttliche Kraft" zu seiner „inneren Beruhigung" erfährt, ist er „desto mehr davon gewiß", daß er „nicht leichtsinnig oder gar aus Fürwitz und Kitzel" seine Abhandlung über den Kanon niedergeschrieben hat (K. I Vorr. XV f.).

Diese Schrift über den Kanon sucht zu zeigen, daß man bei der Bibel zwischen „Wort Gottes" und „heiliger Schrift" zu unterscheiden habe. Nach orthodoxer Anschauung ist die ganze Bibel das Wort Gottes. Auf Grund seines religiösen Erlebens wendet sich Semler gegen diese Lehre. Nach seiner Meinung gibt es in der Bibel, besonders im Alten Testament, viele Geschichten, die religiös vollständig wertlos oder sittlich anstößig sind. Wort Gottes ist in ihr nur das, was dem Menschen Trost

und Kraft geben, was seinen Glauben und seine Hoffnung stärken, was ihn sittlich bessern kann. Semler hat in der Bibel die religiösen und sittlichen Wahrheiten gefunden, die seinem Leben einen Halt gegeben haben; deshalb zweifelt er nicht daran, daß in ihr etwas Göttliches enthalten sei. Aber solche biblischen Erzählungen oder Lehren, die sein inneres Leben nicht fördern, kann er nicht als Gottes Wort anerkennen. Auch rein wissenschaftliche Gründe, wie die Einsicht in die Unsicherheit des Bibeltextes, die Erkenntnis, daß die Bibel aus Gelegenheitsschriften bestehe, in denen vieles nur eine örtliche und zeitliche Bedeutung habe, bestimmen ihn dazu, sich gegen die alte Lehre zu wenden; aber der tiefste Grund seiner neuen Stellung zum Kanon liegt doch in den persönlichen Erfahrungen, die er als ein Erbauung suchender Mensch mit der Bibel gemacht hat.

Eine ganz eigentümliche Art der Vorsehung meint Semler in der auffallenden Anziehungskraft zu erkennen, die Menschen oft aufeinander ausüben. Er hat selbst diese merkwürdige Tatsache erfahren, als er die Frau Dr. Heumann in Altdorf, die spätere Patin seiner ältesten Tochter, kennen lernte. In Erinnerung an die Begegnung mit dieser Frau sagt er in seiner Lebensbeschreibung: „Es muß wirklich gleichsam eine geheime Anziehung geben zwischen manchen Personen, sie mag nun auf näherer Verwandtschaft des moralischen Charakters, der sich gleich einander öffnet, oder auf einem andern Grunde gleicher Stimmung beruhen, der auch das äußerliche mit zuläßet. Diese Frau, die ich noch immer mit großer Verehrung nenne, hatte mir sogleich von Anfange an eine sehr große Zuneigung und Achtung geschenkt; wir konnten mit aller Modestie und Dankempfindung die freundlichen Augen und kraftvollen Äußerungen nicht genug erwidern; wir waren gleichsam für einander ausgesucht. Ich habe gleiche fast unerklärliche starke unveränderliche Zuneigung mehrmalen erfahren, und sie als Mittel beurteilet, wodurch die Providenz manchen einzelnen Menschen eine fast unfehlbare Erleichterung und Beförderung ihres äußerlichen Lebens, recht sicher zuwendet" (Lbb. I 246/47). Es kennzeichnet die Frömmigkeit Semlers, daß er in der rätselhaften Sympathie, die Menschen manchmal zu ihrer eigenen Überraschung beim ersten Anblick füreinander empfinden, ein Werk der göttlichen Vorsehung sieht.

γ) Die Art von Semlers Vorsehungsglauben und die Wunderfrage.

Semler ist, wie die seitherigen Ausführungen über seinen Vorsehungsglauben zeigen, davon überzeugt, daß die Zufälle seines Lebens mit ihrer Wirkung auf seine äußeren Verhältnisse und seinen inneren Menschen von Gott so geordnet seien, daß sie sein äußeres und inneres Wohl fördern müssen. Besondere Vorkommnisse, die auf sein Schicksal bestimmend einwirken oder sein sittliches Bewußtsein stärken, scheinen ihm einer gütigen Fürsorge Gottes für sein Wohl zu entspringen. Aus der Art, wie sie

an ihn herantreten und ihn beeinflussen, glaubt er zu erkennen, daß sie nicht einem Zufall, sondern einer Absicht entstammen, die Zwecke verfolgt. Dieser Eindruck wird dadurch begünstigt, daß ihm auf Grund seiner christlichen Erziehung das Dasein Gottes als selbstverständlich erscheint und also die Frage nur die sein kann, ob er von Gottes Walten in seinem eigenen Leben unmittelbar etwas zu erfahren imstande ist. Da Semler alles, was sich ihm irgendwie als nützlich erweist, auf Gott zurückführt, kann er nicht anders als auch diese Frage bejahen. Sobald die äußeren Umstände seines Lebens sich in einer für ihn günstigen Weise abwickeln, glaubt er hierin stets die Güte Gottes zu erkennen. Solche Erlebnisse prägen sich seinem Gedächtnis ein, und auf Grund ihrer erwächst in ihm ein starkes Gottvertrauen. Es wäre jedoch falsch zu meinen, er habe sein Gottvertrauen nur durch Lebenserfahrungen gewonnen. Auch ursprüngliche Anlage bestimmt ihn zum Glauben an die göttliche Vorsehung. Er hat von Natur keine Zuversicht auf die eigene Kraft und traut sich selbst wenig zu. Dem Leben steht er rat- und hilflos gegenüber; alles, was von außen an ihn herankommt, macht ihn leicht ängstlich und verzagt. Das zeigt sich besonders, als ihm die Stelle in Altdorf und später die in Halle angetragen wird (s. oben S. 85f.). Beidemal fühlt er sich gänzlich unfähig, einen klaren und festen Entschluß zu fassen. Darum verlangt er nach einer höheren Macht, an die er sich anlehnen und der er sein Leben anvertrauen kann.

Semler meint, daß Gott in sein Schicksal eingreife, um ihm zu helfen (s. oben S. 86f.); sein Vorsehungsglaube ist also Wunderglaube. Selbstverständlich kennt er die Anschauung des Deismus, daß ein Eingreifen Gottes in den Weltlauf unnötig sei, weil das höchste Wesen von Ewigkeit her alles weislich geordnet habe. Diese Art von Vorsehungsglauben genügt jedoch seinen religiösen Bedürfnissen nicht. Er braucht einen Gott, auf dessen übernatürlichen Beistand er in allen Lebenslagen hoffen kann. Sein „letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion“ läßt erkennen, wie sehr sich seine Ansicht über die göttliche Providenz von der des Deismus unterscheidet. „Ein für allemal“, führt er dort aus, „ist das ganze menschliche Geschlecht in gleich gutem Besitz, von dem unsichtbaren, allerhöchsten Wesen und von seinem wirksamen steten Verhältnis mit einerlei Recht unter zweierlei Meinung zu wählen; eine nimmt eine stete Wirkung und Regierung Gottes an, freilich durch sogenannte Natur, aber ohne Gott selbst daran zu binden; sie setzt vielmehr voraus, Gott könne auch neben und über die Natur mancher Menschen zuweilen wirken, auf eine uns nicht bekannte Weise; die andere läßt bloß natürliche Wirkungen aufeinander folgen, und leugnet alles Übernatürliche, wodurch etwa Menschen neue Vorteile zu ihrer physischen oder moralischen Vollkommenheit entstehen können“ (L. Gl. 251/52).

Semler erkennt hier den deistischen Standpunkt offen als einen religiösen an, aber er teilt ihn nicht, sondern hält an dem Glauben

an das Walten Gottes, das den Kausalzusammenhang durchbricht, fest. Das dürfte wohl zeigen, daß sein Wunderglaube nicht nur eine Folge seiner christlichen Erziehung, sondern die seinem innersten Wesen zusagende Glaubensform ist.

Dabei ist seine Stellung zum Wunder in wesentlichen Punkten von der Lehre seiner Kirche verschieden. Er ist ferne von dem massiven Wunderglauben, der von Gott auffallende Zeichen seines Wirkens wie Auferweckung von Toten, Heilung von Blinden, Lahmen und Tauben, Sendung von Engeln erwartet. Ihm genügt die Überzeugung, daß Gott bereit sei, zugunsten des Frommen in das Weltgeschehen einzugreifen. Er geht zwar nicht so weit, daß er die neutestamentlichen Wunder leugnet oder für unmöglich erklärt; er bemerkt sogar an einer Stelle, daß man keinen Grund habe, die Wunderkuren und Heilungen, von denen das neue Testament berichtet, zu bezweifeln (Wu. u. Mi. 4). Aber er will nichts davon wissen, daß man die Leute verpflichte, alle diese Wunder zu glauben, oder daß man gar meine, das Wesen des Christentums bestehe in diesem Glauben; ihm kommt alles auf „die heilsame Lehre Christi" an (ib. 62). Er würde keinen Anstoß daran nehmen, wenn jemand die Wundererzählungen des Neuen Testaments als dunkel und unverständlich ganz unbeachtet ließe; Jesus selbst gebe ja sogar den Menschen den Vorzug, die nicht sehen und doch glauben (L. Gl. 239/40). Das Christentum braucht zu seiner Empfehlung weder Mirakel noch Weissagungen, „die christliche Verehrung Gottes kann auch ohne jene Ideen stattfinden" (ib. 247).

Das Entscheidende an diesen Stellen ist, daß Semler das Wunder als Glaubensbeweis ablehnt. Er bestreitet die Tatsächlichkeit wenigstens der neutestamentlichen Wunder nicht, wenn er auch schon manche von ihnen natürlich zu erklären sucht, so z. B. die Geschichten von der Taufe Jesu und von der Ausgießung des heiligen Geistes (B. d. Fr. 89 f., 436 ff.); aber sie haben ihre religiöse Bedeutung für ihn verloren. In seiner Streitschrift gegen den Fragmentisten betont er öfter, daß „die Erzählungen von Wundern gar nicht den eigentlichen Beweis der christlichen Religion ausmachen" (B. d. Fr. 422; s. auch ib. 361 u. 368). Er gesteht dem „Ungenannten", daß er „die christliche Religion und Tugend" „gar nicht um der Wunder willen" angenommen habe, obgleich er „die Mannigfaltigkeit der Mittel zu moralischen immer edlern Veränderungen" nicht leugne oder verachte (ib. 369). „Historischer Glaube von Gegenständen in der sichtbaren Welt" und „Glaube, der den Christen innerlich geistlich selig macht" sind himmelweit voneinander" (ib. 422). Semlers Vorsehungsglaube ist zwar entschieden Wunderglaube, aber er entspringt nicht der Wundersucht, sondern ist eine Folge des Vertrauens auf die göttliche Weltregierung. Es kommt Semler nicht darauf an, das Eingreifen Gottes in die Welt zu beweisen, er kämpft nur für das Recht des Glaubens an die übernatürliche Hilfe Gottes (vgl. die S. 90 oben zitierte Stelle L. Gl. 251/52). Sein Wunderglaube ist nicht Sache des Verstandes,

sondern des Herzens und zeigt gegenüber dem äußerlichen Fürwahrhalten von Wundergeschichten, wie es sich bei dem vulgären Christentum vielfach findet, eine nicht geringe Verinnerlichung und Vertiefung, die dadurch verstärkt wird, daß er die Vorsehung als sittlich-erziehende Macht betrachtet (s. oben S. 88).

δ) Die Vorbedingung des Vorsehungsglaubens.

Um zu einem solchen Glauben an die göttliche Vorsehung zu kommen, darf der Mensch sich Gott gegenüber nicht rein passiv verhalten, sondern kann und muß sich innerlich eine Richtung auf Gott hin geben. Semler glaubt, daß die göttliche Vorsehung sich nach dem Verhalten des Menschen richte. Dieser muß „mit dem Wollen und der Reihe der Absichten Gottes harmonieren", dann kann er der Providenz sich zuversichtlich getrösten (Ask. V. 323). Gott kennt den moralischen Zustand jedes einzelnen und läßt von ihm „gute und nachteilige Folgen" abhängen (V. e. fr. th. L. 274). Es gibt nach Semlers Ansicht „einen ganz gewissen Zusammenhang unserer Begierden oder Wünsche und Neigungen mit Gott"; „wenn sie auf Gott von uns gerichtet werden, so leitet sie Gott umgekehrt in eine solche Ordnung, die für uns ganz gewiß unser Bestes bewerkstelliget" (Ask. V. 315). Semler hat sich über vieles aufgeregt, was von außen an ihn herankam, wie oben (S. 85 f.) an Beispielen aus seinem Leben gezeigt wurde. Sobald er aber sich daran erinnerte, daß es eine Vorsehung gebe, die er schon da und dort erfahren habe, wurde er ruhig. Aber dieses Gefühl der Ruhe kam immer erst über ihn, wenn er an die göttliche Providenz sich anklammerte; darum betont er so stark, daß der Mensch sich selbst Gott zuwenden müsse. Man vergegenwärtige sich wieder, wie unentschlossen Semler ist, als ihm die Stelle als Redakteur in Koburg angetragen wird; erst der Gedanke an Gott gibt ihm Mut zu einem Entschluß. Als er die Absicht hat, sich zu verloben, ist er ängstlich, bis er auch diese Sache Gott anheimstellt. Eine finanzielle Bedrängnis hört auf ihn zu quälen, als er es wagt, sich der Vorsehung, die ihn nicht im Stiche lassen werde, zu getrösten. Bei dem Ruf nach Halle ist er verzagt und unentschlossen; die Erinnerung an den Gott, unter dessen Schutz er zu stehen glaubt, gibt ihm wieder Mut und Festigkeit. Man sieht daraus, daß Semler zu den Menschen gehört, die von Natur ängstlich, schüchtern und verzagt sind. Diese Tatsache erkennt man schon an seinem Hange zum Grübeln über seine moralische Unwürdigkeit, noch mehr an seinem Verhalten in verschiedenen Lebenslagen. Man kann einen aktiven und passiven Menschentypus unterscheiden. Der aktive hat Mut und Stärke, die eigenen Fehler zu bekämpfen und immer vorwärts zu streben. Schwierigkeiten, die von außen an ihn herankommen, wecken und reizen seine Kraft, sie zu überwinden. Der passive Typus wird niedergebeugt durch seine sittliche Unvollkommenheit, er sucht eine Hilfe außerhalb seiner

Person, er fühlt sich erlösungsbedürftig. Dem Leben steht er unsicher und zaghaft gegenüber, und oft ist schon eine Kleinigkeit imstande, ihm die innere Ruhe zu rauben. Diese Menschenart ist förmlich prädestiniert, mindestens prädisponiert zum Vorsehungsglauben und wird sich naturgemäß einer Religion zuwenden, die eine übernatürliche Hilfe verspricht, und gern die Bedingungen erfüllen, von denen letztere abhängig gemacht wird. Semler ist ein Repräsentant dieses passiven Typus und fühlt sich darum vom Vorsehungsglauben angezogen. Um so interessanter ist es, zu sehen, wie auch er sich selbst anstrengen muß, um sein Ziel zu erreichen: er muß sich der Vorsehung zuwenden, um ihrer gewiß zu werden. Nicht sie ist es eigentlich, die ihm Ruhe und Frieden bringt, sondern er selbst ist es, der sich durch den Glauben an sie diese Gaben verschafft. Damit soll nicht behauptet werden, daß es sich beim Vorsehungsglauben nur um eine Autosuggestion handle; denn die Frage, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht oder nicht, liegt außerhalb der Kompetenz der Wissenschaft. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß auch der passive Typus durch das Leben gezwungen wird, aktiv zu werden, sei es auch nur, um eine Hilfe gegen die Mängel der eigenen Natur zu finden. Als religiöser Mensch sagt Semler auf Grund dieser Erfahrung, man müsse sich Gott zuwenden, um seiner Unterstützung teilhaftig zu werden. „Gott hilft", so ruft er in einer seiner „Asketischen Vorlesungen" seinen Zuhörern zu, „den Menschen in einen besseren Zustand, wenn sie nur sich wirklich zu ihm mit ihrer ganzen Begierde und Glauben wenden" (Ask. V. 323). „Dieser Erfolg", sagt er an anderer Stelle, „von herzlichen Wünschen und steten Begierden zu Gott, daß er uns doch das schaffen und erleichtern wolle, was nach unserer eigenen Erkenntnis uns fehlet zu unserer innerlichen größeren Wohlfart, entstehet allemal aus ernstlichen, anhaltenden Vorstellungen des guten und wahren Inhalts göttlicher allgemeiner Wahrheiten; das ist der Weg gleichsam, da göttliche Wirkungen zu unserer Besserung uns ganz gewiß zu Teil werden" (Ask. V. 177). „Wir können", meint er im gleichen Sinne, „daran nicht zweifeln, daß freilich das Wohlgefallen Gottes, sein sogenannter Einfluß über uns, auf eine andere Weise nicht stattfinden könne: als wenn wir an unserem Teile eben diese Absichten genehm halten und uns vorsetzen, welche Gott zum Besten der Menschen und zur täglichen Vermehrung seiner Ehre so gerne bewerkstelligt haben will" (ib. 92; vgl. auch ib. 7, 174, 295, 315). Semler spricht in diesen Stellen davon, daß der Mensch die moralische Hilfe Gottes nur dann erfahre, wenn er sich nach ihr verlangend ausstrecke. Man wird wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, daß dieselbe Bedingung nach seiner Meinung auch für den Menschen gilt, der sich den göttlichen Beistand in innerer oder äußerer Not wünscht. Diese Frage wird beim Gebetsleben Semlers noch näher zu erörtern sein.

b) Die göttliche Vorsehung in der Geschichte.

α) Die Geschichte der Theologie und Kirche als Zeugnis der Vorsehung.

Semlers Vorsehungsglaube stützt sich nicht allein auf seine persönlichen Lebenserfahrungen, sondern auch, wie schon die aus den „Asketischen Vorlesungen" zuletzt angeführten Stellen gezeigt haben, auf allgemeine Lebensbeobachtung. Er glaubt im Schicksal anderer Menschen und in der Geschichte dieselbe Macht der Vorsehung zu finden, der er im eigenen Leben begegnet ist. Vor allem erkennt er sie in der Geschichte der Theologie und Kirche, die er wie kaum ein anderer deutscher Theologe seiner Zeit erforscht hat. Durch dieses Studium kam er zu der Einsicht, daß die Verschiedenheit der theologischen Anschauungen immer in der Kirche vorhanden gewesen sei, somit von Gott zugelassen sein müsse. Darum kann er nicht zu denen gehören, die nur eine bestimmte Theologie als seligmachend anerkennen. „Gott müßten ja", meint er, „die Menschen viel näher gehen, als daß es auf das so gewöhnliche leichte Entscheiden und Absprechen der theologischen Schriftsteller ankommen könnte" (Lbb. II 314). Durch seine Beschäftigung mit der Geschichte des Christentums wird es ihm immer deutlicher, „daß moralische Gegenstände und Veränderungen" „eine gewisse Unendlichkeit oder unerschöpfliche Mannigfaltigkeit" haben, weil eben die Christen verschieden sind; diese ihre Ungleichheit sei „Gottes Ordnung", die man nur aus menschlichem Eifer seither nicht bemerkt habe (ib. 149)[1]. Beide Parteien in der Kirche, die „fromme und die gelehrte", dürfen nicht vergessen, „daß der Gang und Segen aller Arbeiten in Gottes Hand stehet, dessen großer Plan viel mehr begreift, als einer in vier Wänden übersehen kann" (ib. Vorr. XVIII u. 63). Semler zweifelt nicht daran, „daß der Plan Gottes über die moralische Welt ganz ein anderer sei, als manche christlichen Lehrer her zu demonstrieren sich anmaßeten" (ib. 317). Die Zeit, „die doch unter Gottes weiser Leitung steht", kann ein Gewissen ganz anders bestimmen, als zu anderer Zeit lebende Theologen es für möglich halten (ib. 249). Semler sieht also die Vorsehung Gottes darin, daß sie bei ganz verschiedenen theologischen Anschauungen doch dieselben moralischen Erfolge bei den Menschen herbeiführt.

Auch in der vorchristlichen Zeit erkennt er dieses göttliche Walten. So stehen die Bemühungen mancher Philosophen des Altertums „unter Gottes wirklicher Providenz"; Gott hat ihre Lehren als Mittel gebraucht, um dem Christentum bei den „so zubereiteten Menschen" Eingang zu verschaffen (V. e. f. th. L. 174).

---

[1]) Ähnlich heißt es in der Vorr. zum 2. Teil der Lebensbeschreibung, es sei „die ganz gewisse Ordnung Gottes", daß die theologischen Theorien wie alle menschlichen Kentnisse „der Zeit und der Abwechselung" unterworfen seien (Lbb. II Vorr. XXVIII).

An manchen Punkten der Geschichte glaubt Semler die Vorsehung besonders deutlich zu erkennen, so z. B. bei der Reformation. Er meint, daß zwar vielen lauten Lobrednern derselben die rechte Einsicht in den damaligen Zusammenhang fehle, daß man aber „diese Revolution" doch mit Recht „als eine große Wohltat Gottes" beschreibe, für welche die Protestanten Grund hätten aus tiefstem Herzen Gott zu danken. Ihm selbst sei jedenfalls „Gott und Gottes Providenz in der Menschenwelt kein leeres Wort". „Menschliche gar begreifliche Veranlassung" werde jedoch auch hier durch die Annahme der Providenz nicht ausgeschlossen, die Reformation sei „keine mirakelvolle Begebenheit" (Lbb. II 179/80). Bei aller Wertschätzung der Reformation bewahrt ihn aber sein Glaube an die allumfassende göttliche Vorsehung davor, die lutherische Kirche für die alleinseligmachende zu halten; er weiß, daß Gott in Katholiken dieselben „moralischen Bewegungen und also erbaulichen Veränderungen" hervorrufen kann wie bei Protestanten (ib. 201).

Der Vorsehungsglaube gibt Semler Vertrauen in bezug auf den Fortschritt des Christentums in der Welt. Er baut zuversichtlich „auf Gottes gewisse Regierung zu immer ausgebreiteterer Nutzung der christlichen seligmachenden Religion" (V. e. fr. th. L. Vorr. LXXX). Die christliche Religion ist ihm „ein Teil des unendlichen Planes Gottes"; darum zweifelt er nicht daran, daß das Reich des Lichts über das Reich der Finsternis siegen werde (Zus. zu Lord Ba. V. Vorr. XIX). Neue Erkenntnisse in der Religion sieht er „als eine tägliche Wirkung der Providenz Gottes" an, im Gegensatz zu solchen Leuten, die sie „dem Teufel gleichsam zuschreiben und hindern" wollen (K. I 120).

β) Die theologischen Konsequenzen aus dem Erleben der Vorsehung.

Aus dem Erleben der göttlichen Vorsehung in der Geschichte der christlichen Kirche erwächst Semler die Überzeugung, daß die verschiedensten religiösen Anschauungen in der Kirche berechtigt seien. Das bedeutet einen Bruch mit der kirchlichen Auffassung des Christentums als einer für alle Zeiten gültigen Lehre. Der absolute Charakter des Dogmas war erschüttert, sobald man seine Veränderlichkeit in der Kirchengeschichte nachwies. Semler wird bei seinem Kampf gegen die orthodoxe Meinung von der Unwandelbarkeit der christlichen Lehre durch sittlich-religiöse Erwägungen bestimmt (s. S. 94f.). Er sieht, daß die Providenz an Menschen, die eine ganz andere Auffassung vom Christentum haben als er selbst, doch ihr Ziel erreicht, das nach seiner Erfahrung in der sittlichen Hebung des Menschen besteht. Darum wendet er sich so scharf wie kaum einer vor ihm gegen die Ansicht, daß es eine unverrückbare Kirchenlehre gebe, und kämpft leidenschaftlich für die Freiheit der theologischen und religiösen Meinungen. Durch seine historischen Studien ist ihm die Tatsache unzweifelhaft geworden, daß es sowohl in der katholischen als in der pro-

testantischen Kirche die mannigfaltigsten theologischen Anschauungen gegeben habe; er hat auch erkannt, daß diese sich weithin aus der besonderen Veranlagung der einzelnen Individuen, aus der Eigentümlichkeit der verschiedenen Völker und Rassen sowie aus den für eine Zeit charakteristischen allgemeinen geistigen Strömungen erklären lassen. Das alles hätte ihn aber noch nicht dazu bestimmen können, für das Recht dieser voneinander oft weit abweichenden Ansichten einzutreten. Er hätte ebensogut in der Verschiedenartigkeit der theologischen Systeme ein Übel sehen können, das, wenn es auch menschlich begreiflich sei, doch energisch bekämpft werden müsse. Aber die Erkenntnis, daß Gott selbst die wechselnden theologischen Auffassungen benütze, um bei den einzelnen Menschen seine Absichten zu erreichen, hat ihn zu einem Vorkämpfer für religiösen Individualismus und für Toleranz gemacht. Nur konsequent ist es, wenn er nicht etwa der orthodoxen Lehre eine neue gegenüberstellt, sondern die Relativität aller theologischen Positionen, seine eigene miteingeschlossen, behauptet. Von hier aus wird man sein Wort verstehen, daß er „theologische, stets veränderliche Meinungen" nicht „für die ewigen christlichen Wahrheiten" ansehen könne (Lbb. II Vorr. VII). Das Wesen der christlichen Religion sei nicht „in Unveränderlichkeit der Begriffe über irgendeinen Gegenstand zu setzen, sondern gerade in das Gegenteil, in eigene freie Erkenntnis und ihre lokale Anwendung" (ib. VII f.). „Die heiligende Kraft des Christentums" zeige sich auch an denen, die von der unveränderlichen Kirchenlehre abwichen, an den Ketzern, zu allen Zeiten (ib. X). Er selbst, der doch von der Orthodoxie weit entfernt ist, ist sich „der Kraft der Religion, also auch ihres Wesentlichen" bewußt (ib. XXVI). Die „moralischen Begriffe" können zwar „bei Zeitgenossen einer verschiedenen Lokalität" unmöglich dieselben sein, „aber sie können allemal moralische Wirkungen in dem Subjekto mit sich führen, zu seiner moralischen christlichen Besserung" (ib. 257). So sehr er aber auch für das Recht verschiedener theologischer und religiöser Anschauungen eintritt, hält er doch stets an der Grundvoraussetzung fest, daß jeder, der Anspruch auf den Namen eines Christen mache, seine Religiosität irgendwie auf die Bibel und auf die Lehre Jesu zurückführen müsse (V. e. fr. th. L. 205). Er vermeidet es jedoch, feste Normen dafür aufzustellen, worin eigentlich das Christentum bestehe; seine Stellung zu dieser Frage wird später besonders zu erörtern sein.

Semler tritt für das Recht der verschiedenen theologischen Ansichten ein, soweit sie die Kraft zeigen, den Menschen sittlich zu heben. Noch bedeutsamer ist es, daß er Theologie und Religion überhaupt unterscheidet. Die Religion ist für ihn etwas durchaus Praktisches: Glaube an Gott und Vertrauen zu ihm, Gehorsam gegen seinen Willen. Um sie zu haben, braucht man sich nicht mit Theologie zu beschäftigen, sonst wären ja die einfachen Christen von den Theologen abhängig. Wer die Bibel lesen kann und seine eigenen religiösen Erfahrungen macht, wird ohne ein theologisches System auskommen. Semler weist in seiner Lebensbeschreibung

darauf hin, daß er keinen Theologen gekannt habe, der die Frage, „ob die ganze Kirchensprache der Klerisei durchaus einem jeden Privatchristen zu seiner eigenen christlichen Religion immerfort notwendig und unentbehrlich sei", so offen und deutlich gestellt habe, wie er selbst (Lbb. II 163). Er geht bei seiner Anschauung vom Unterschied von Theologie und Religion von seinem persönlichen Erleben aus. Was er von der Religion fordert und in ihr findet, ist das Bewußtsein, unter dem Schutze der göttlichen Vorsehung zu stehen und von Gott in seinem Streben nach sittlicher Vollkommenheit unterstützt zu werden. Die Orthodoxie seiner Zeit meint, die Theologie habe darüber zu bestimmen, was christliche Religion sei, während die Theologie nach der heutigen Ansicht nur der erkenntnismäßige Ausdruck wirklicher religiöser Erfahrung sein soll. Semler legt allen Nachdruck auf das persönliche Erleben, die Theologie ist ihm religiös ohne Bedeutung. Er weist den Ausspruch, daß Theologie ein Mittel zur Seligkeit sei, mit Recht zurück (ib. 296). Dagegen verkennt er selbst den eigentlichen Zweck der Theologie, religiöses Erleben verstandesmäßig zu fassen. Ihm ist das Bedürfnis, seine religiösen Anschauungen in ein System zu bringen, fremd. Darum kommt ihm nicht zum Bewußtsein, daß er auch gegen solche Dogmen, die bis dahin als Hauptpunkte des kirchlichen Christentums galten, gleichgültig ist und in ihnen nur unmaßgebliche theologische Meinungen sieht. Wie man die Trinität und die Gottessohnschaft Jesu auffaßt, bleibt dem einzelnen überlassen (ib. 253, 288, 373; V. e. fr. th. L. 411/12); Erlösung und Genugtuung Christi kann man auf verschiedene Art erleben und beschreiben (Lbb. II 290 f.). Semler erkennt die Lehre von der Genugtuung Christi überhaupt nicht als für alle Christen verbindlich an. „Ich halte es für billig", sagt er, „zuzugeben: daß für viele Leser des Neuen Testaments eine Vorstellung von Satisfaktion in der oder jener Stelle wirklich einen Grund gehabt habe und noch habe; daher ich es eben für kein Verdienst um unsere Zeitgenossen halte, wenn man sie darüber verspottet. Aber ich finde doch noch nicht, selbst im Neuen Testament, daß alle Menschen eine Satisfaktion für ihre Sünde erst voraussetzen müssen, um in der täglichen Verehrung Gottes als Christen durch ihr Tun und Lassen, desto weiter zu kommen" (L. Gl. 194/95). Semlers Eintreten für den Unterschied von Theologie und Religion entspringt einerseits dem berechtigten Gefühl, daß persönlicher Glaube höher stehe als Autoritätsglaube und das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung mehr Wert besitze als das Fürwahrhalten geschichtlicher Tatsachen (vgl. die oben S. 91 zitierte Stelle V. d. Fr. 422). Andererseits hat er das wohlbegreifliche Bedürfnis, die Anerkennung seiner eigenen Auffassung des Christentums innerhalb der Kirche zu erreichen.

Er betont, daß sein „Indifferentismus" nicht gegen die christliche Religion, sondern gegen die theologischen Kompendien gerichtet sei (Lbb. II Vorr. XXVII). Schon als Student hat er „einige Einfälle von dem Unterschied der Theologie und der Religion der Christen" gehabt (Lbb. I 96).

Was ihm damals mehr eine Ahnung war, ward ihm später zur Gewißheit, und als Professor in Halle richtet er sein Hauptaugenmerk darauf, „allgemeine christliche Lehrsätze von theologischen abwechselnden Theorien, dem sehr verschiedenen Endzweck nach, wirklich zu unterscheiden" (ib. 219). Während die Theologie bei den einzelnen christlichen Parteien ganz verschieden sein darf, sollte das Ziel: „der neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist", allen Christen gemeinsam sein (Lbb. II 294). „Die innere Religion" kann all die mannigfaltigen Richtungen verbinden, wenn sie auch ihre „besondere Kirchensprache", ihren eigentümlichen „Dialekt der Gelehrten, der Theologen" haben (ib. 152). Denn „Religion begreift, praktische Kenntnisse von Gott und uns, die unsere Pflichten einschließen" (V. e. fr. th. L. 397). Sie kann nicht durch bloße Theologie geschaffen werden: die Theologen mögen alle Kunst und Mittel anwenden, „sie werden ihre Theologie, ihre Kirchenlehre, die ganze periodische Kirchenreligion, nicht in das verwandeln, was bei allen praktischen Christen Geist, Leben, Kraft der christlichen Grundbegriffe heißt" (A. a. e. Nat. unb. Pr. 8). Solche und ähnliche Äußerungen machen auch Semlers Stellung zu den Dogmen verständlich. Das Hauptsächliche des Christentums sieht er darin, daß man „die großen Wohltaten des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes" recht erkenne (Lbb. II 255). Diese kommen im Grunde darauf hinaus, daß man die Gewißheit der Vorsehung und der moralischen Unterstützung Gottes hat. Semler verwirft keinen Lehrsatz des Dogmas, aber er sieht auch keinen für heilsnotwendig an; jeder soll aus dem Dogma das herausnehmen, was seinen inneren Bedürfnissen entspricht (s. oben S. 97). Er selbst rechnet zur Religion nur, was seinem eigenen Erleben und inneren Verlangen entspricht. Alles was darüber hinausliegt, erklärt er für theologische Meinungen. Dadurch erleichtert er sich unbewußt die Auseinandersetzung mit den Glaubensanschauungen seiner Kirche, erkennt aber nicht, daß er sich von der überwiegenden Mehrzahl der kirchlichen Theologen nicht nur in theologischer, sondern auch in religiöser Hinsicht unterscheidet. Für ihn besteht „das Wesen des Christentums" „in einer neuen moralischen oder geistlichen Gemütsfassung; diese beruhet auf den so vortrefflichen Lehren Jesu, welche lauter Geist und Leben sind" (B. d. Fr. 350). Diese Worte lassen auf eine ganz andere religiöse Grundstimmung schließen als der kirchliche Glaube an Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch den Kreuzestod Christi.

c) Die göttliche Vorsehung in der Natur.

Das Erleben Gottes in der Geschichte hat auf Semler als Menschen und Theologen den tiefgreifendsten Einfluß ausgeübt. Sein ganzes Interesse hat er von Anfang an der Geschichte des Christentums zugewandt; deshalb ist es kein Zufall, daß er in ihr am meisten das Walten der

Gottheit zu erkennen meinte. Derselbe weite, weltoffene Blick, den man bei dem Kirchenhistoriker Semler findet, zeigt sich auch in seinen Aussprüchen über das Walten Gottes in der Natur. Zwar sind die Äußerungen über die göttliche Vorsehung im Universum in seinen Schriften seltener; doch kommt das wohl zum Teil daher, daß er bei dem Zweck, den er mit ihnen verfolgte, keinen Grund hatte, seine Ansichten über das Verhältnis Gottes zur Natur näher auszuführen. Seine Hauptliebe hat zudem der Geschichte gehört; darum lag ihm auch ihre religiöse Betrachtung am meisten am Herzen. Der fromme Mensch sucht zwar alle Dinge dieser Welt im Lichte seiner Religion anzuschauen, vor allem aber hofft er von ihr Aufklärung und Hilfe in den Fragen, denen sein Lebensinteresse gehört. Darum sind die Aussagen Semlers über die Offenbarung Gottes in der Natur weniger häufig, doch fehlen sie nicht.

Mit dem Verfasser von Genesis 1, dem Semler sonst völlig frei gegenübersteht, weiß er sich in der Überzeugung einig, „daß die Welt und alle uns bekannten Dinge ihr Dasein von Gott haben"; dieser Satz drückt für ihn eine selbstverständliche Wahrheit aus, die „keinem Zweifel bei Christen unterworfen ist" (Lbb. II 364/65). Im Anschluß an Psalm 19, der „eine erhabene Betrachtung über die Größe und Herrlichkeit Gottes" enthält, spricht er von der sichtbaren Welt als einer „deutlichen allgemeinen Offenbarung" (Ask. V. 145). Die Schöpfung ist „der gewisseste Leitfaden, woran Menschen Gott suchen und finden können", weil man hier „gleichsam Gott mit den Händen greifen kann, wie es Paulus Apostelgeschichte 17 ausdrückt" (ib.). Die „Naturlehre" teilt „viel rührende Geheimnisse" mit, „die den Christen wahrlich darum nicht unnütz sind, weil sie nicht schon in der Bibel stehen, aber zur heilsamen fruchtbaren Erkenntnis Gottes viel mehr helfen, als wenn Unwissenheit derselben unter den Christen fortdauert" (V. e. fr. th. L. 221). In der Natur gewinnt man die Überzeugung „von dem ganz kenntlichen Zusammenhange einer höchsten ersten wirkenden Ursache mit den so vielen Wirkungen; von den unleugbaren Endzwecken der uns bekannten Dinge, wodurch sie alle zusammenhängen; von der Ordnung und Schönheit aller Weltkörper und aller ihrer Bewegungen, zumal nach den neueren astronomischen erstaunlich großen Beobachtungen" (ib. 224). Die großartigen mathematischen, astronomischen und physikalischen Kenntnisse der neueu Zeit muß man „als neuen Grund des Lobes und Dankes des unbegreiflichen Schöpfers christlich anwenden" (ib. 313). „Die ganze sichtbare Welt" erscheint Semler als „ein unendlicher Schauplatz der unabsehlichen Beweise dieser von Gott angewendeten Weisheit", sie gibt ihm den lebhaften Eindruck von dem Dasein einer „unsichtbaren Macht" (ib. 275).

Semler hat bei seiner Naturbetrachtung kein Bedürfnis, in das Geheimnis der Gottheit einzudringen und ihr Verhältnis zur Natur, die Art des göttlichen Wirkens im Weltall genau zn bestimmen. Das hat seinen Grund nicht in erster Linie darin, daß er einem solchen Unter-

nehmen skeptisch gegenübersteht, sondern daß es ihm genügt, in der Natur das Dasein, die Weisheit und Vorsehung Gottes zu erkennen. Theoretische Weltanschauungsfragen lassen ihn kalt, er kennt nur praktische religiöse Interessen.

3. Das Gefühl der Dankbarkeit.

a) Die natürliche Neigung Semlers zur Dankbarkeit.

Mit dem Glauben an die Vorsehung ist bei Semler das Gefühl der Dankbarkeit Gott gegenüber eng verbunden. Alles Gute, was ihm auf seinem Lebensweg widerfährt, ist ihm ein Grund, Gott zu loben. Das Gefühl der Dankbarkeit zeigt sich bei den einzelnen Menschen in ganz verschiedener Stärke. Manche finden überall Grund zum Danken: ihre Gesundheit, der Vergleich ihres Schicksals mit dem anderer, besondere Erfolge oder glückliche Ereignisse ihres Lebens stimmen sie dankbar. Das Objekt, dem sie ihr Gefühl zuwenden, kann ganz verschieden sein. Bei den einen sind es Menschen ihrer Umgebung oder der Vergangenheit, denen sie das meiste, was sie an leiblichen und geistigen Gütern besitzen, zu verdanken glauben. Bei andern sind es unpersönliche Mächte wie das Universum oder ein allwaltendes Schicksal, denen sie solche Empfindungen entgegenbringen, und wieder bei andern sind es die Götter oder ein Gott, auf den sie alles Gute und Schöne in ihrem Leben zurückführen. Solche dankbar gestimmten Naturen finden keineswegs bloß in guten und angenehmen Zeiten Ursache zu Lob und Preis; für sie ist es gerade bezeichnend, daß sie auch dem Schweren und Bitteren, was das Leben ihnen bringt, noch Lichtseiten abzugewinnen vermögen. Das Objekt ihrer Dankbarkeit ist auf Grund ihrer Erziehung und der religiösen Einflüsse, die bestimmend auf sie wirken, ein verschiedenartiges, aber gemeinsam ist ihnen als Grundzug ihres Wesens die dankbare Gesinnung. Auf der andern Seite gibt es Menschen, bei denen es sehr schwer ist, ein solches Gefühl überhaupt zu wecken, die sich wohl in einzelnen Fällen zum Dank gegen ihre Umgebung fast wider Willen gestimmt fühlen, bei denen die Dankbarkeit aber niemals zu einer dauernden Stimmung dem Leben gegenüber wird. Sie werden auch religiösen Gefühlen weniger zugänglich sein, und selbst wenn sie z. B. durch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem Gottesglauben kommen, werden sie der Gottheit gegenüber stets eine kühlere und reserviertere Stellung einnehmen als jene. Meist zeichnet sich diese Art Menschen durch einen scharfen Blick für die Disharmonien, Sinnlosigkeiten und Mängel des Lebens aus, der es ihnen unmöglich macht, in die Loblieder jener andern einzustimmen. Natürlich kommen zwischen beiden Typen alle Übergänge vor. Semler gehört entschieden zur ersten Klasse. Daß das Objekt seiner Dankbarkeit Gott ist, erklärt sich teils aus seiner Erziehung, auf Grund deren ihm das Dasein Gottes als eine über alle Zweifel erhabene Tatsache erscheint, teils aus seiner

persönlichen Veranlagung, die ihn nach einem Lenker seines Lebens verlangen heißt. Darum bezieht er alles Glück, das ihm im Leben zuteil wird, auf die göttliche Güte. Doch darf man nicht übersehen, daß dieses Gefühl der Dankbarkeit erst durch das Erleben ausgelöst wird. Es ist bei ihm wie bei allen ähnlich veranlagten Menschen latent vorhanden, aber geweckt wird es durch die mannigfaltigen Erfahrungen seines Lebens.

b) Die äußeren und inneren Gründe zum Dank gegen Gott.

Die Schriften Semlers zeigen seine dankbare Gesinnung Gott gegenüber. Als Professor in Altdorf verlebt er mit seiner jungen Frau ein stilles und glückliches Jahr, das er dankbar als ein Gnadengeschenk Gottes ansieht (Z. A. d. Fr. S. 48). An seinem 50. Geburtstag, den er mit seinem 25jährigen Amtsjubiläum verbinden kann, dankt er Gott in der Stille für seine Gnade und wiederholt auch bei der Universitätsfeier öffentlich „das dankvolle Bekenntnis gegen die göttliche Vorsehung“ (Lbb. I 334 f.). Am Schluß des ersten Teils seiner Lebensbeschreibung zitiert er die Worte: „Gott! ist was guts im Leben mein, so ist es, wahrlich, lauter Dein“ (ib. 352). Die günstigen Rezensionen über diesen ersten Teil liest er „mit schamvollem Dank“ gegen Gott, der über dreißig Jahre lang sein öffentliches Professorenleben huldvoll geleitet hat (Lbb. II Vorr. I). Seine Gegner warfen ihm vor, daß er die „gratia Christi“ zweideutig auslege; er weist diesen Angriff mit der Bemerkung ab, daß er selbst Gott von Herzen für die Kenntnis dieser Gnade danke (A. a. H. Da. S. 139). „Wir danken Gott,“ sagt er gegenüber Bahrdt, „daß er einen solchen Christum bestimmt und geordnet hat; für uns eben, wozu wir ihn nötig haben, zur Offenbarung der rechten göttlichen Weisheit, der größten Gerechtigkeit, der innersten Heiligkeit, der allergrößten vollkommensten Erlösung; und daraus, aus dieser unserer eigenen Erfahrung und täglichen Proben, entstehet in uns das wärmste Lob, der innigste Ruhm Gottes; den preisen wir nun nach Leib und Geist“ (A. a. d. Ba. Gl. 44). Einem Naturalisten erklärt er, solange nicht der Unglaube als die wahre Religion bewiesen sei, werde er am Christentum mit warmem Dank „gegen den herrlichsten Gott und gegen den unaussprechlichen Inhalt unserer so lange erfahrenen und täglich geübten Religion“ festhalten (A. a. e. Nat. unb. Pr. 17). Täglich dankt er der Providenz Gottes, daß er „diese innere geistliche Religion so herrlich aufgestellet und gerade in die Herzen der sonst viel unglücklichern Menschen einen so hellen Schein seines ewigen unvergänglichen Lichtes, durch Jesum Christum geworfen hat“ (ib. 87). Seine Religion hilft ihm nach dem Tode seiner ersten Frau, sich christlich zu bestreben, „den weisen und guten Willen Gottes auch jetzt mit Danksagung zu verehren“ (Z. A. d. Fr. S. Vorr. VII).

Auch für sein theologisches Wissen preist er Gott. Er freut sich darüber, daß er durch seinen Beruf zu den *συνεργοι θεου* gehören darf (A. a. H. Da. S. 146). Durch seine Studien hat er sich so umfassende Kenntnisse erworben, daß er sich genötigt sieht, „deo gratias semper agere" (Pr. ad lib. n. t. app.).

4. Das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott und das Gebetsleben als Mittel, diese Gemeinschaft herbeizuführen und zu erhalten.

Der Deismus kennt das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott nicht. Der Deist kann der Gottheit gegenüber Bewunderung, Ehrfurcht und Vertrauen zeigen; das mystische Bewußtsein eines Lebens in Gott wird man bei ihm nicht finden. Bei Semler dagegen hat man den Eindruck, daß er von dem Gefühl der Gemeinschaft mit Gott beherrscht ist, wenn auch der Ausdruck „Gemeinschaft mit Gott" in seinen Schriften nicht vorkommt. Es handelt sich bei ihm nicht um ekstatische Zustände wie bei den früheren Mystikern, sondern nur um die lebhafte Empfindung des inneren Verbundenseins mit Gott. „Das moralische Leben," sagt er in seinem „letzten Glaubensbekenntnis", „die neue Wohlfart der Christen ist verborgen mit Christo in dem unendlichen Gott"; wenn Christus in einem Menschen lebt, „so ist das für andre Menschen eine unsichtbare Geschichte, und ist bloß individueller innerer Zustand dieses Christen" (L. Gl. 158). Als Christ muß man „eine ganz neue bessere Kreatur vorstellen, als andre Menschen, welche noch entfernt sind, von dem Leben, das mit Christo in Gott ist" (Ask. V. 271). Trotz aller Verschiedenheit und allem Wechsel der öffentlichen Lehrformen der älteren Zeit gab es doch „christliche Verehrung Gottes, es gab ein unendliches Reich Gottes in den Menschen" (L. Gl. 182). Diese Stellen zeigen deutliche Anklänge an die alte Gottes- und Christusmystik. Sie halten sich von ihren Überschwenglichkeiten frei, betonen aber doch wie besonders die zuerst angeführte den wunderbaren Charakter des inneren Lebens mit Gott.

Um die Gemeinschaft mit Gott herbeizuführen und zu erhalten, pflegt Semler besonders das Gebet. Er kennt ein „stilles, immerwährendes Gebet" (Ask. V. 180). Dieses hat den Zweck, die „Verbindlichkeit" gegen Gott und das „Vertrauen" zu ihm immer wieder zu erneuern (ib.). Auch ist er überzeugt, daß Gott das Gebet „reichlich vergelten wird", „wenn man es ihm nur ernstlich und von ganzem Herzen zutrauet, daß er solche unbegreifliche, so unermeßlich gute Eigenschaften, Neigungen und Absichten in Ansehung der Menschen hat, Hebr. 11" (ib. 184/85). Damit will Semler einmal sagen, daß man das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott nur durch eigene Tat bekommt: das Gebet ist das Mittel, sich in einen Zustand zu versetzen, in dem man die Nähe Gottes empfindet. Sodann sieht man aus diesen Worten, daß Semler an eine Erhörung des Gebets glaubt. Er erwartet vom Gebet hauptsächlich Hilfe für den sittlichen

Fortschritt: „das innere stete Gebet ziehet eine immer größere Ähnlichkeit mit den Grundsätzen und Absichten Gottes nach sich“ (ib. 296). Bei der Schilderung seines Vorsehungsglaubens wurde darauf hingewiesen, daß er von einem Eingreifen Gottes in die äußeren Umstände seines Lebens überzeugt ist (s. oben S. 86 f.). Man findet in seinen Schriften keine Stelle, wo er eine glückliche Wendung in seinem Dasein speziell auf das Gebet zurückführt. Doch wenn er z. B. in einer schwierigen Lebenslage anfängt, sein „Gemüt“ „ernstlicher zu Gott zu erheben“ (Lbb. I 148), so darf man wohl annehmen, daß diese innere Erhebung zu Gott mit Gebet verbunden ist und der Erfolg seines Gottvertrauens für ihn einer Gebetserhörung gleichkommt. Jedenfalls liegt der Glaube an derartige Gebetserhörungen in der Konsequenz seines Vorsehungsglaubens. Bei der Besprechung des letzteren wurde dargelegt, wie Gott nach Semlers Meinung seine Entschlüsse vom Verhalten des Menschen abhängig macht (s. oben S. 92 f.). Der Glaube an Gebetserhörungen geht einen Schritt weiter, indem er einen Einfluß des Menschen auf das Walten Gottes voraussetzt. Wenn freilich Gott prinzipiell zugibt, daß seine Weltregierung durch das Betragen der Menschen bestimmt wird, kann er auch vollends den Bitten der Frommen, deren Verhalten ein ihm genehmes ist, sein Ohr öffnen. Auf Grund solcher Gedankengänge ist Semler wahrscheinlich zu dem zuversichtlichen Glauben gekommen, daß Gott das Gebet „reichlich vergelten wird“ (s. S. 102). Er ist überzeugt, daß Gott dem Menschen auf dem Wege, den dieser im Gebet zu ihm nimmt, entgegenkommt. Der Fromme glaubt das Eingreifen in sein Schicksal auf sein Gebet hin wirklich zu erleben. Für ihn selbst herrscht kein Zweifel an der transzendenten Realität seiner religiösen Erfahrungen, ihm würde der Gedanke an eine Selbsttäuschung alle Kraft rauben. Der Außenstehende dagegen weiß, daß auch Illusionen, solange sie nicht als solche erkannt werden, große Wirkungen hervorrufen können.

Mancherlei Beispiele aus den Schriften Semlers lassen erkennen, welcher Trost und Halt fürs Dasein ihm aus seinem Gebetsleben erwächst. „Manche große Aussprüche der Psalmen oder einiger Stellen aus dem Neuen Testament“, berichtet er in seiner Lebensbeschreibung, „sind mir wie notwendig, und unveränderlich im Gemüt geblieben; mit jedem Atemzuge, könnte ich sagen, wo ich nicht in einer Gesellschaft oder sonst gleichsam geteilet war, wiederholte ich das Hebräische, Herr vor dir sind alle meine Begierden, und mein Seufzen ist dir nicht verborgen; einzelne Liederverse haben eine periodische Ordnung in meinen Gedanken und Bewußtsein; selbst wenn ich Lektionen hielte; noch mehr in der Kirche, im Spazierengehen vollend — kurz, diese innere geheimste Erhebung in die wirklich christliche Sphäre; in christliche große Begriffe, ist für mich eine fast nie unterbrochene Ordnung gewesen; ohne äußerliche Geberden oder Veränderungen des Gesichts, dessen sehr unsichere Sprache ich lange habe kennen und also von mir entfernen lernen“ (Lbb. II Vorr. V/VI).

Einen besonderen Einblick in seine persönliche Frömmigkeit zeigt die Zeit des Leidens und Sterbens seiner ersten Frau. Semler sucht „ihre gute Gemütsfassung immer mehr christlich zu stärken" und auch sich selbst auf ihren Tod durch Erhebung zu Gott vorzubereiten. Lieder, die sie sonst selbst gerne gesungen hat, spielt und singt er ihr vor und spricht mit ihr von der unsichtbaren Welt (Z. A. d. Frau S. 138/39). Täglich lernen sie dabei die unsichtbare wirkliche Kraft „der heilsamen und wahrhaftigen göttlichen Erkenntnis" höher schätzen. An diesem Sterbebett erfährt er persönlich den Unterschied von Wort Gottes und heiliger Schrift: Das erste wirkt auf ihn als „eine göttliche lebendigmachende Kraft", während die „gemeinen, oft sehr ungeistlichen Historien" des Alten Testaments ihm keinerlei Trost spenden können (ib 142/43). Oft betet er mit seiner Frau, und als ihre Krankheit sich so steigert, daß sie nicht mehr versteht, warum Gott ihr solch ein Leiden zuschickt, spricht er ihr tröstend zu, daß ihr leibliches Elend nicht dazu diene, sie selbst zu prüfen, sondern die Ehre Gottes vor andern Menschen zu verherrlichen. Denn durch ihre Geduld und ihr Gottvertrauen gebe sie ihrer Umgebung ein unvergeßliches Beispiel von der Wahrheit und Kraft der christlichen Religion; er selbst habe durch sie in dieser Zeit mehr gelernt als aus vielen Büchern (ib. 155).

Semlers zweite Tochter war von Jugend auf kränklich und ist jung gestorben. Sie bittet in ihren letzten Krankheitstagen, als sie ihr Ende nahe fühlt, der Vater solle ihr helfen, als seine „christliche Tochter" zu sterben. Semler erhebt sein Herz und redet etwas „von dem großen Unterschiede der unsichtbaren Welt Gottes", worin sie bald „ein glückseliges Mitglied" sein werde. Er betet knieend vor ihrem Bette und empfiehlt ihre Seele „in Gottes allmächtige, unendliche Kraft". Nach ihrem Tode verwandelt sich seine „unruhige Betrübnis in sanftes Nachdenken, und eine sehr weiche Zufriedenheit mit Gottes weisem Willen". Er empfindet es als eine besondere Freude, daß seine Tochter im Sterben so ruhig war, und das Bewußtsein tröstet ihn, daß er „Anteil gehabt habe an einer solchen Erziehung" (Lbb. I 248). So sucht und findet er im Gebet Kraft, um sich auch in den schwersten Lebenslagen aufrecht zu erhalten.

B. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung Semlers zur eigenen Person.

Semler gehört zu den Menschen, deren Frömmigkeit eine vorwiegend moralische Färbung hat. Er erhofft von Gott hauptsächlich Hilfe bei seinem Streben nach sittlicher Besserung (s. oben S. 97). Darum ist es verständlich, daß bei ihm das Gefühl der moralischen Verpflichtung Gott gegenüber besonders stark entwickelt ist. Der Deismus betont bei der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott vor allem die natürliche Unvollkommenheit des irdischen Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer.

von der die sittliche nur eine Folge ist. Man darf wohl als sicher annehmen, daß auch für Semler die menschliche Beschränktheit eine selbstverständliche Tatsache ist. Aber sein Interesse gilt allein der moralischen Unvollkommenheit. Man kann sie nach seiner Überzeugung mit göttlicher Hilfe überwinden und erlangt dadurch schon hier auf Erden einen Vorschmack der ewigen Seligkeit, der den Gipfelpunkt frommen Erlebens bildet.

a) Das Gefühl der moralischen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit.

Semler hat von Natur offenbar ein starkes Gefühl der eigenen sittlichen Unvollkommenheit. Aber er empfindet sie nicht als Schuld, nicht als Zeichen eines gottfeindlichen Wesens, sondern sie ist ihm eine natürliche Erfahrungstatsache, — eine Tatsache, die ihm allerdings die Pflicht auferlegt, mit allem Ernst nach ihrer Überwindung zu ringen; hiezu begehrt er den Beistand Gottes. Semler nimmt seine Fehler keineswegs leicht und bereut sie gewiß stets aufrichtig. Aber er empfindet sie offenbar nicht als Schuld gegen Gott; er ist sich auch als fehlender und irrender Mensch keiner Abneigung gegen Gott bewußt. Für ihn ist die Zentralfrage nicht wie für einen Luther: wie kriege ich einen gnädigen Gott[1])? sondern: wie bekomme ich von dem gnädigen Gott Kraft, meine Fehler zu überwinden und ein gutes Leben zu führen? Daß Gott gnädig sei, ist für ihn eine Voraussetzung, um die er nicht erst zu kämpfen braucht. In Semlers Schriften finden sich keinerlei bestimmte Äußerungen in dieser Hinsicht. Aber gerade, weil er über die Frage, die einem Luther am wichtigsten war, schweigt, ist man wohl zu dem Urteil berechtigt, daß die Sündennot des Reformators ihm fremd ist. In religiöser Beziehung spricht und schreibt jeder hauptsächlich über die Dinge, die ihm selbst am meisten am Herzen liegen; auch in Schriften rein wissenschaftlichen Inhalts erkennt man bald, ob der Verfasser mit seinem Herzen an den Problemen, die er behandelt, beteiligt ist oder nicht. Aus den Werken Semlers erhält man den überwältigenden Eindruck, daß für ihn die entscheidende Frage nicht lautet: wie erlange ich die Gewißheit der Gnade und Vergebung Gottes? sondern: wie gewinne ich die Hilfe Gottes? Semler teilt aber auch nicht die optimistische Auffassung der Aufklärung, daß der Mensch von Natur das Gute liebe und das Böse hasse. Er ist vielmehr überzeugt, daß der Mensch im Grunde mehr zum Bösen als zum Guten neige. Es mag sein, daß er hier noch unter dem Einfluß des kirchlichen Christentums steht. Doch ist es wahrscheinlicher, daß ein starkes Gefühl

[1]) „O wenn willtu einmal fromm werden und genug thun, daß du einen gnädigen Gott kriegest?" Predigt 6. Januar 1535, EA.[2] 19, 152, zitiert bei F. Loofs, Leidfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], 1906, 686.

der menschlichen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit seinem innersten Empfinden entspricht. Daneben findet sich bei ihm als Folge seiner pietistischen Vergangenheit eine Neigung zu fortwährendem Grübeln über sich selbst und seine Mängel. Sie führt zu einer dauernden Unzufriedenheit mit der eigenen Person, die leicht die Form der Selbstquälerei annimmt. Während er sein starkes Sündengefühl als durchaus notwendig ansieht, empfindet er diese moralische Ängstlichkeit als eine Schwäche, über die er freilich nicht Herr werden kann.

Das übertriebene Gefühl der eigenen Unwürdigkeit hat er nicht von Jugend auf gehabt (vgl. oben S. 81 f.). Er ist ein aufrichtiges und braves, dabei fröhliches und heiteres Kind gewesen, das von seinen Eltern zum Guten angehalten wurde und dem es offenbar auch nicht schwer fiel, das Rechte zu tun. Aber sein ganzes Wesen verändert sich, als er unter pietistische Einflüsse kommt. Im Gegensatz zu andern jungen Leuten, welche die pietistische Frömmigkeit wie eine neue Mode mitmachen und das, was sie in den Erbauungsstunden zu hören bekommen, nicht tragisch nehmen, faßt er die pietistische Lehre von Sünde und Gnade sehr ernst auf und fängt an, sich mit Gewalt in ein Gefühl absoluter Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit hineinzusteigern, das ihm von Natur fremd ist. Sein heiterer, froher Sinn verschwindet, er bekommt ein scheues, gedrücktes Wesen. Wie von einer Krankheit, die man im Kindesalter gehabt hat, eine dauernde Schwäche zurückbleiben kann, so können auch Gemütserschütterungen bleibende Spuren hinterlassen. Semler ist allmählich über den Pietismus wieder hinausgewachsen, aber jenes übertriebene Gefühl der eigenen moralischen Unwürdigkeit, das ihm damals eingeimpft wurde, hat er nie mehr ganz überwunden. Er ist sich bewußt, das diese unaufhörliche Betrachtung der persönlichen Mangelhaftigkeit bei ihm seit jener Zeit eine drückende Gewohnheit ist, aber er kann nicht mehr davon loskommen. Einen „Hang zur Furchtsamkeit", „aus steter Beschauung" seiner „Unwürdigkeit", kann er nicht mehr verlieren. Sein Gemüt ist seitdem „noch so rechtmäßigen menschlichen Freuden niemalen wieder ganz offen gewesen"; vielmehr findet er „ein Vergnügen" darin, über sich, seine Mängel und Unvollkommenheiten unaufhörlich mißmutig zu sein (Lbb. I 101). Man darf diese Stelle nicht so verstehn, als habe er sich zeitlebens in einer niedergeschlagenen Stimmung befunden; eine solche Auslegung wird schon allein durch die vielen (zum Teil früher zitierten) Äußerungen unmöglich gemacht, die von dem Glücke sprechen, das ihm seine Religion gewährt. Dagegen geht man wohl nicht fehl, wenn man sich seine Aussage dahin erklärt, daß jenes niederdrückende Gefühl durch freundliche Erfahrungen zwar zurückgedrängt, aber nie ganz verdrängt wurde. In seinem Unterbewußtsein ist es auch in glücklichen Zeiten vorhanden und steigt von dort immer wieder ins helle Bewußtsein herauf. Darum ist Semler mit sich selbst, mit seinen Fähigkeiten oder Geschicklichkeiten nie zufrieden, „geschweige darüber jemalen vergnügt" gewesen (ib.).

Er klagt sich an, daß auch die Religion seine Fehler nicht vertilgt habe, weil er sie oft nicht genügend über sich habe „herrschen lassen“ (ib. Vorr. IV). Seine „liebste oder unaufhörliche Vorstellung“ sei, seiner „moralischen Niedrigkeit“ sich bewußt zu sein. Obwohl er erkennt, daß er in seiner ständigen Selbstkritik zu weit geht, ist er doch Gott dankbar dafür, daß er auf diese Weise vor jeder Selbstüberhebung bewahrt geblieben sei. Der Sinn für die eigene Schwäche paßt am besten zu seiner „kleinen Gestalt“ (ib.). Er möchte „die vielen reinen Tränen“, die er seinem Christentum dankt, „um gar keinen Preis“ zurücknehmen (Lbb. II Vorr. XII). Auch andern Leuten nimmt er es nicht übel, wenn sie über seine Mängel und Übereilungen ein herbes Urteil fällen. Schärfer als er selbst, meint er, könnten sie nicht über ihn urteilen, denn er habe stets ein starkes Gefühl seiner „sehr großen Mangelhaftigkeit“ gehabt, das ihm auch oft „willige Tränen“ ablocke, die wenigstens „keine Kinder“ seiner „geheimen Eigenliebe“ seien (Lbb. I Vorr. X). Seine Bescheidenheit geht so weit, daß er es unterläßt, günstige Rezensionen über seine theologischen Werke zu lesen. Er weiß, daß er sich selbst damit „manche rechtmäßige Aufmunterung“ raubt, aber er hat nun einmal „diesen Hang“ (Lbb. II Vorr. III).

Man sieht besonders aus den zuletzt angeführten Stellen, daß er das Gefühl der moralischen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit an und für sich als durchaus normal empfindet. Er kann sich jedenfalls kein Christentum ohne dieses Sündenbewußtsein denken. Nur jene moralische Ängstlichkeit, welche die Frucht einer ihm aufgezwungenen Religiosität ist, betrachtet er als eine Schwäche, nicht als Ausdruck eines seiner eigensten Natur gemäßen Erlebens. Er hat sich als Pietist freilich das jener religiösen Richtung eigentümliche maßlose Sündengefühl angeeignet, aber die Bezeichnung „religiöses Erleben“ paßt wohl für ein solch künstlich erzeugtes Empfinden nicht. Er hat vermutlich von Jugend auf ein deutliches Gefühl für die eigenen Fehler gehabt, das sich wahrscheinlich ruhig und gleichmäßig entwickelt haben würde, wenn nicht der starke pietistische Einfluß es ins Krankhafte gesteigert hätte. Es liegt bei Semler einer jener interessanten Fälle vor, in denen ein Individuum ein bei ihm einseitig entwickeltes Gefühl selbst als anormal empfindet, ohne es doch unterdrücken oder auch nur in seiner Intensität wesentlich herabsetzen zu können.

Wie stark das Semler eigentümliche Sündengefühl gewesen ist, dafür seien noch einige Stellen angeführt, bei denen die Frage nach jener Nachwirkung des Pietismus ganz ausscheidet. Gegenüber Bahrdt betont er auf Grund seiner Erfahrung, von der er sicher glaubt, daß andere Christen sie bestätigen werden, daß der Mensch mehr „zu bösen und unrechtmäßigen Vorstellungen, Vorsätzen, Begierden, Entschließungen“ hinneige als zu guten, leicht folge man „dem Schein des Guten“ und suche es „da, wo es nicht ist“; täglich müsse man deshalb „gegen diese in uns voraus liegende Sinnlichkeit, Eigenliebe, Einbildung“ streiten (A. a. d. Ba. Gl. 43; vgl. ib. 36, 56). Den Naturalisten wirft er vor,

daß sie die christliche Sündenerkenntnis nicht verstehen, wenn sie mit Vernunftgründen dagegen ankämpfen zu müssen glauben. „Wenn nun jetzt", führt er aus, „nachdenkende Christen die Verheißungen, nach der christlichen Heilsordnung, sich vorhalten, wonach sie von der greulichen Gewohnheit der Sünde, von der innerlichen Unordnung und Zerrüttung ihrer selbst, die sie besser kennen, als ein anderer ihnen vorsagen kann, wirklich frei werden, und dagegen neue Menschen werden, die von nun an eine merkliche Ähnlichkeit mit Gott, in den Grundsätzen und Absichten ihres Verhaltens und ganzen Zustandes überkommen sollen: wenn Zuhörer dies aus der christlichen Lehre hören, und an sich die Versuche des Erfolges selbst, durch die dazu gehörigen Mittel, vornehmen und bewerkstelligen; also die Richtigkeit solcher moralischen Begebenheiten aus täglicher glücklicher Erfahrung einsehen: ist es wohl möglich, daß man ihnen solche leere und unbedeutende Beschreibungen vorwirft, um sie, wie es heißen soll, endlich einmal mit Vernunft zu überzeugen?" (K. III 208). „Wie unrichtig müssen die Urteile bei uns, gleichsam einer natürlichen langen Ordnung und Gewohnheit nach, geworden sein! daß wir die giftige, greuliche Art solcher Grundsätze nicht sogleich lebendig erkennen und verabscheuen, deren Vollziehung für uns und andere lauter Schaden und unaufhörliches Elend bringt!" (Ask. V. 60). Der Mensch ist oft das Hindernis seiner eigenen Wohlfahrt (ib. 294).

b) Die Erfahrung der göttlichen Hilfe.

α) Die Voraussetzungen für den Empfang derselben.

Bei dem Bestreben, über seine Fehler hinauszukommen, hilft Semler sein Glaube an die göttliche Unterstützung. Dieser hat ihn zwar nicht vollkommen gemacht, aber das empfindet er als persönliche Schuld. Wie nach seiner Erfahrung die göttliche Vorsehung nicht mechanisch wirkt, sondern sich nach dem Verhalten des Menschen richtet, so hilft Gott auch in moralischer Beziehung nur dem, der selbst besser werden will. Wenn Menschen „wissentlich nicht so gut sein und handeln wollen", wie Gott es von jedem nach dem Maß seiner Kräfte fordert, so können sie des Wohlgefallens und der Zuneigung Gottes sich nicht versichern" (V. e. fr. th. L. 276). Wer in „alle die geistlichen Veränderungen", welche die Religion in ihm schaffen will, einwilligt, ist ein Christ (K. III 288). „Ohne unsern ernstlichen Vorsatz" geht es nicht, vielmehr brauchen wir „eine ganz besondere Richtung und fortgesetzte Bewegung unseres Verstandes und Willens", um den göttlichen Beistand zu erlangen. „Unsere ganze Willenskraft" müssen wir anstrengen, um von Gott aus dem schlimmen moralischen Zustand in einen besseren versetzt zu werden (Ask. V. 5/6). Gottes „sogenannter Einfluß über uns" kann nur stattfinden, wenn wir uns bemühen, seine Absichten zu erfüllen (ib. 56). Semler

verwirft jeden Streit „über menschliche Mitwirkung, oder pur unmittelbar göttliche Wirkungen". Es genügt ihm, daß er diese Wirkungen erfährt und weiß, daß „alles Gute, zumal dies innerste geistliche Gute", von oben herab kommt (A. a. d. Ba. Gl. 44). Auch die letztere Stelle ist nicht in dem Sinn zu verstehen, daß das Gute im Menschen einzig und allein ein Werk der göttlichen Gnade sei, sondern Semler steht etwa auf dem Standpunkt des Semipalagianismus oder des Synergismus, wie ihn Melanchthon vertrat. Mit diesen Richtungen teilt er jedenfalls die Überzeugung, daß es auf den Menschen ankomme, ob er der Hilfe Gottes teilhaftig werde oder nicht. Daraus folgt auch, daß er den Determinismus ablehnt und eine Freiheit des menschlichen Willens annimmt.

Er hat sich um eine theologische und philosophische Formulierung seiner Ansichten über das Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Allmacht nicht bemüht; es war ihm auch hier nur ums Praktische zu tun: um Gewinnung göttlicher Kraft zu einem guten Leben. Das lassen auch seine Äußerungen über Bekehrung und Rechtfertigung erkennen. Von der ersteren sagt er, daß „die Hauptsache" stets „der wirklich neue bessere Zustand des Menschen" sei, wodurch er sich als einen Christen beweise. Ob der Mensch „bei diesen neuen Veränderungen seiner selbst bloß leidentlich sich verhält, oder nun mit neuer Kraft und Tätigkeit selbst wirket", ist nach Semlers Meinung „ganz und gar gleichgültig für diesen seinen Zustand". Wenn „diese Art zu reden" (d. h. diese Auslegung des Begriffes „Bekehrung") manchem andern nicht gleichgültig sei, so möge er „anders reden"; „wenn nur beide einerlei tätiges Christentum beweisen" (V. e. fr. th. L. 546). Und was die Rechtfertigung betrifft, so kann ein Christ „die Sache an sich, die glückselige Veränderung des geistlichen Zustands" „von Herzen lieben und genießen, wenn er gleich nicht alle Erklärungen der theologischen Lehrbücher beibehält" (ib. 566).

Weil Semler eine bestimmte theologische Fixierung der Begriffe „Bekehrung" und „Rechtfertigung" vermeidet, sieht er nicht ein, daß seine Anschauungen sich nicht mit dem decken, was jene Worte in der Sprache seiner Kirche besagen. Bekehrung bedeutet hier die Versetzung aus dem Sündenstand in den Gnadenstand: die Grundrichtung des Menschen, die eine schlechte war, wird in eine gute verwandelt. Diese Umwandlung erfolgt, indem der Mensch sich von der Sünde ab- und im Glauben Gott zuwendet. Das theologische Problem, wie die Absolutheit des göttlichen und die Verantwortlichkeit des menschlichen Willens zu vereinigen seien, hat auch in der kirchlichen Theologie keine einheitliche Lösung gefunden. Semler kann sich also in dieser Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der theologischen Anschauungen berufen. Aber jene scharfe Unterscheidung des alten und neuen Zustandes, welche die Kirche lehrt, kennt er nicht. Bei ihm ist der bekehrte Mensch ein moralisch gehobener, nicht ein völlig umgewandelter. Auch seine Ansicht über die Rechtfertigung deckt sich nicht mit derjenigen der Kirche. Diese hatte unter Rechtfertigung die Sünden-

vergebung verstanden, die dem Menschen Mut und Kraft zu einem neuen Leben gibt. Semler hält Buße und Besserung für notwendig; im Zentrum seines Interesses steht aber nicht die Sündenvergebung, sondern die Sündenüberwindung (vgl. hiezu die Ausführungen oben S. 105).

β) Die Hilfe gegen die Sinnlichkeit.

Er braucht zur Überwindung der Sünde die göttliche Hilfe. Für ihn ist z. B. unbeherrschte Sinnlichkeit Sünde. Dagegen ist die „Verleugnung der gemeinen weltlichen Lüste" ein „Beweis von der Kraft der heilsamen Gnade Gottes", der sich bei den echten Christen aller Zeiten, besonders auch bei den von Semler geschätzten Ketzern findet (Lbb. II Vorr. X). Er ist sich „der steten Entfernung von naturalistischem Leichtsinn", worunter er Zügellosigkeit versteht, bewußt. Gerade in der Bezähmung der sinnlichen Begierden zeigt sich ihm die Kraft der Religion (ib. XXVI). „Gottes Absichten" scheinen ihm dahin zu gehen, „die tierische Unwürdigkeit" durch die christliche Religion zu besiegen und die „gemeine Unordnung der Affekte" aufzuheben. Freilich wird dieses Ziel nur bei den Menschen erreicht, die mit den göttlichen Plänen übereinstimmen (ib. XXIX u. 3). Zu diesen will er selbst gehören. Er hat in seiner Ehe den läuternden Einfluß der Religion erfahren. Darum rühmt er „die großen unbeschreiblichen Vorteile und Glückseligkeiten einer Ehe, so auf reine christliche Grundsätze gebauet worden"; er hofft, daß andere sich dem Eindruck einer solchen Ehe nicht entziehen können und dadurch bestimmt werden, „der Stimme des Lasters und griechischen schändlichen Artigkeiten immer weniger zu folgen" (Z. A. d. Fr. S. Vorr. IV). „Was in der ganzen Welt", bemerkt er einem Naturalisten gegenüber, „könnte uns praktische Christen denn hindern, sinnliche lustige Menschen zu sein? warum blieben wir es nicht? Dieses sanfte helle Licht des unsichtbaren Gottes, der nicht bloß eine physische äußerliche Welt für die Sinne geschaffen hat, sondern in einer ewigen unendlichen Lichtwelt immer wohnet, hat uns auch besonders, supernaturalistisch, wie der Mann (der Naturalist) redet, durchstrahlet; dürfen wir das Licht Gottes gar nicht Wort haben?" (A. a. e. Nat. unb. Prüf. 88/89). Aus dem Christenglauben erwachsen „Tugend, fruchtbare Erkenntnis, gehörige Einschränknng der sinnlichen Begierden" (A. a. d. Ba. Gl. 43, 44).

Semler gehört somit zu den Menschen, die von der Religion Hilfe im Kampf gegen ihre sinnlichen Begierden erwarten. Während man oft Beispiele erlebt, wo religiöse Vorstellungen sich als machtlos gegenüber dem Triebleben erweisen, gibt es zweifellos auch Fälle, wo der Glaube die Kraft der Selbstbeherrschung verleiht. Von der Intensität der religiösen Vorstellungen einerseits, von der Schwäche der natürlichen Triebe andererseits wird im einzelnen Fall das Ergebnis solcher inneren Kämpfe abhängen. Semler gewinnt durch seine Religion die Stärke, die Triebe zu

zügeln. Er huldigt nicht einem rein asketischen Standpunkt oder der Meinung, daß die sinnlichen Triebe des Menschen etwas Schlechtes seien. Aber man hat doch das Gefühl, daß er zu einer positiven Würdigung der Sinnlichkeit nicht gekommen ist. Hier macht sich bei ihm wohl der Einfluß des orthodoxen Kirchenchristentums geltend, daß nicht bloß für eine Unterwerfung der Sinnlichkeit unter sittliche Grundsätze eintritt, sondern in ihr, wenn nicht etwas Schlechtes, so doch etwas Minderwertiges sieht.

γ) Die Besserung des Wesens.

Wie in sinnlicher, so hat Semler auch in geistiger Beziehung den sittlichen Einfluß seiner Religion erlebt. „Das menschlich Gute", das er hat, verdankt er seinem Schöpfer und der christlichen Religion (Lbb. I Vorr. IV). Manche Psalmen, kurze Reden Christi und besonders bezeichnete Stellen in seinem griechischen Testament, „einige vortrefflich geistliche, stark redende Lieder" sind seine täglichen Mittel, um sich in der Richtung auf das Gute zu erhalten (Lbb. II Vorr. XI). Seine freimütige Offenheit hält er für eine „nützliche Anwendung der Eindrücke", die er von der christlichen Religion bekommen hat (ib. XIV). Für ihn ist die Religion keine bestimmte Lehre, sondern eine den Menschen moralisch bessernde Lebensmacht. „Des Menschen Verstand, Vernunft, Wille und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten [wird] durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht" (K. I Vorr. IX). Er scheint diese Erfahrung selbst gemacht zu haben; er führt die Reinheit seines Lebens als einen Beweis für sein Christentum an und beklagt sich bitter darüber, daß er trotzdem von seinen theologischen Gegnern verfolgt werde. „So untadelhaft", sagt er, „mein Leben ist, so aufrichtig ich der seligmachenden heiligenden Kraft der christlichen Lehre ergeben bin, so ernstlich und treu ich alle meine Zeit meinem Berufe widme, und in dieser Zeit freilich manche Beobachtungen zu machen im Stande bin, wohin viele andere nicht reichen können: so viel heftige Gegner muß ich an Recensenten erfahren, denen das Publicum nach und nach es zum ordentlichen Berufe zu überlassen scheint bei aller ihrer Unwissenheit den wildesten Mutwillen und die gröbsten Beleidigungen meines guten Namens in privilegierte Zeitungen zu setzen; um hiermit die reine Lehre für unsere Zeitgenossen zu bewahren" (ib. X/XI). Neben seinem starken Sündenbewußtsein (s. oben S. 105 ff.) hat Semler, wie diese Worte erkennen lassen, doch auch ein lebhaftes Gefühl für den eigenen moralischen Wert. Beides schließt sich keineswegs aus: der peinlich gewissenhafte Mensch, der sich selbst wegen des kleinsten Vergehens die schwersten Vorwürfe macht, steht moralisch höher als ein Mensch mit gröberem Gewissen. Und während ihm für gewöhnlich sein feines Empfinden in moralischer Beziehung zu einer Qual wird, hat er doch Stunden, wo ihn der Erfolg seines sittlichen Ringens glücklich macht.

δ) Offenbarung und Christentum als Quellen der Hilfe.

Semler redet bald von Gottes übernatürlicher Einwirkung, bald von Christus, bald vom Wort Gottes in der Bibel, wenn er beschreiben will, was dem Menschen Kraft zum Guten gibt (s. oben S. 90, 102, 111). Es ist das Eigentümliche bei ihm, daß er einen Unterschied dieser Kraftquellen nicht kennt. Gott ist für ihn der Schöpfer und Regierer von Welt und Menschen und kann sich als solcher verschiedener Mittel bedienen, um auf das Menschengeschlecht zu wirken. Gott greift, wenn er das für nötig hält, in das äußere und innere Leben jedes Menschen ein (s. oben S. 88). Daneben gebraucht er aber einzelne Persönlichkeiten, denen er sich geoffenbart hat, um durch sie auf die andern Menschen einzuwirken. Dieser Glaube an eine göttliche Offenbarung ist für Semler ein Hauptmerkmal des Christentums (L. Gl. 262, 335); auf dem „Grundsatze von steten Wirkungen des Geistes Gottes in manchen Menschen" beruht für ihn „die neue christliche Religion" (ib. 125).

Mit der zuletzt angeführten Stelle ist schon angedeutet, was Semler unter Offenbarung versteht. Sie ist ihm Mitteilung übernatürlicher göttlicher Wahrheiten an einzelne geschichtliche Personen. „Wie Gott durch manche einzelne Menschen, die eine besondere Anlage und Neigung ihrer Fähigkeiten vor andern bekommen haben, für viele andere Menschen nützliche Erfindungen und Bequemlichkeiten auf einmal befördert und veranstaltet hat: so ist eben diese gemeinnützige Wohltat in Absicht einiger einzelner Menschen gar nicht unwahrscheinlich, denen eine bessere und gewissere Erkenntnis von Gott und seinen Wirkungen, ebenso zu Teil geworden, ohne daß sie sich für die Ursache selbst ansehen können, als jenen solche neue Geschicklichkeiten und glückliche Bestimmungen zu Teil geworden waren" (V. e. fr. th. L. 225). Der Christ glaubt, „daß Gott an manche einzelne Menschen etwas bekannt gemacht, geoffenbaret hat, durch eine Wirkung in ihren Verstand und Willen, das er nicht an alle Menschen ebenso bekannt gemacht habe; diese Offenbarung sollte sich aber an andre Menschen immer mehr (πολυμερως und πολυτροπως) ausbreiten" (Zus. zu Lord Ba. V. 267). So hat Gott z B. manchen Männern des Alten Testaments neue Erkenntnisse mitgeteilt, damit diese sie an andere Leute weitergeben (K. IV 262). Besonders aber ist Jesus „ein Subjekt, durch welches Gott eben mehr von sich geoffenbaret oder bekannt gemacht hat, wider jene bisherigen sehr natürlichen Meinungen der Juden und Heiden" (Zus. zu Lord Ba. V. 269). Das Christentum ist die „jetzige neue größere Offenbarung Gottes", die überall ausgebreitet werden soll, „ohne Unterschied der Nation" (L. Gl. 24); für die Christen ist Gott der Vater aller Menschen, nicht bloß der Juden (Ask. V. 160, 207; K. I 56). Die göttliche Offenbarung beschränkt sich nicht auf Juden- und Christentum; „Gott hat bei allen Völkern, die uns bekannt geworden sind, von Zeit zu Zeit durch einzelne Personen die Grundsätze wahrer menschlicher Wohlfart, im größern oder

geringern Maße mitteilen, befördern und empfehlen lassen". Semler nennt „Philosophen, Dichter, Geschichtsschreiber, Gesetzgeber" als Organe der göttlichen Offenbarung (Ask. V. 52/53).

Diese Äußerungen machen es unzweifelhaft, daß Semler den supranaturalistischen Glauben seiner Kirche an die Offenbarung Gottes teilt. Die neuen religiösen Ideen, die in der Geschichte da und dort aufgetaucht sind, entstammen nach dieser Auffassung nicht menschlichem Nachdenken, sondern sind von Gott selbst in die Seelen ihrer Verkünder eingepflanzt worden. Semler macht keine näheren Angaben darüber, wie er sich die göttliche Inspiration denkt. In der oben (S. 112) angeführten Stelle vergleicht er den Offenbarungsträger mit einem begabten Erfinder, der andern Menschen nützlich ist, an anderer Stelle mit einem Künstler, der durch seine Fertigkeit sich vor seiner Umgebung auszeichnet (L. Gl. 329). So wenig man das Talent von solchen Menschen erklären kann, so wenig läßt sich der göttliche Einfluß auf manche Menschenseelen begreifen (ib.).

Der Glaube an eine göttliche Offenbarung scheidet Semler vom Naturalismus. Alle Naturalisten leugnen „diesen Grundsatz einer erweiterten Offenbarung und Wirkung Gottes" (L. Gl. 123). Semler will keinen Naturalisten dazu zwingen, an eine Offenbarung zu glauben, er bekämpft nur die naturalistische Ansicht, daß der christliche Glaube an Inspiration *unmöglich* sei. „Diese christliche Sprache von Wirkung Gottes in die Seelenkräfte zur neuen Erkenntnis, wollen zwar alle Naturalisten geradehin nicht leiden; sie leugnen alle dergleichen neue Wirkungen Gottes; es stehet ihnen auch frei, eine solche ganz andre Denkungsart zur vorzüglichen eigenen Einsicht, und gar zur Aufklärung der sonst gar zu dummen Christen zu rechnen, es beweiset aber diese rohe Anmaßung eben so wenig, daß die Wahrheit der Sache auf Seiten der Naturalisten zu suchen sei, als wenig ihr moralischer eigener Zustand viel besser oder vollkommener ist als der Zustand eines anders als sie denkenden praktischen Christen" (N. V. d. Ausl. des N. T. 11; vgl. A. a. e. Nat. unb. Pr. Vorr. XXV). Weder die Wahrheit noch die Unrichtigkeit der Offenbarung lassen sich *beweisen*: „die Christen ließen den Ursprung der neuen Religion mit einer Wirkung Gottes zusammenhängen; ob nun dieses bloß ihr Aberglaube war, oder sie selbst einen Grund hatten, eine solche Wirkung Gottes in ihnen als nun daseiend zu glauben: ist die Aufgabe, die kein Teil wider den andern schon entscheiden kann". (L. Gl. 264/65). Die Annahme einer Offenbarung ist für Semler *Glaubenssache*.

Mit seiner Kirche hat er, wie schon erwähnt wurde, die Überzeugung von der göttlichen Offenbarung gemeinsam (s. oben), aber er kennt nicht wie jene einen *äußeren* Beweis der göttlichen Inspiration durch Wunder und Zeichen (s. auch oben S. 91). Durch den *moralisch-religiösen* Erfolg erweist sich eine neue Lehre als göttlich. Der *Zweck* der Offenbarung ist die moralische Hebung des Menschengeschlechts. „Die neue Offenbarung fand vornemlich statt zu einer bessern vollkommenern Er-

kenntnis moralischer Wahrheiten, als bis dahin unter Juden und Heiden schon da war" (L. Gl. 271). Darum kann nur die neue Erkenntnis von Gott stammen, welche das sittliche Heil der Menschen fördert. „Nun finden wir aus den ältesten Zeiten dergleichen Versicherungen und Zeugnisse: daß manche einzelne Menschen gewisse Gedanken, Erkenntnisse, Entschließungen nicht sich und andern Menschen, sondern Gott beigelegt; und um dankbar zu sein, um sich selbst und ihrer Begierde, gemeinnützig zu sein, ein Genüge zu tun, ihre neue Erkenntnis und Gemütsordnung an andere mitgeteilt haben, damit sie gleiche neue Erfahrung machen könnten. Freilich war es deshalb nicht allezeit der Sache nach wahr und richtig, so oft dergleichen neuer Einfluß, neue Belehrung und Offenbarung Gottes vorgegeben wurde; aber war es deswegen auch niemalen wahr? Es stunde nicht nur frei, sondern es war auch Pflicht, solchen angeblichen göttlichen Zuwachs der Erkenntnisse zu untersuchen und zu prüfen; und wenn andere Menschen ebenso ruhige vorteilhafte Überzeugung davon, durch ihre neue Erfahrung, bekommen konnten, so lag nichts weiter daran, daß auch mehrere Menschen hievon nicht eben dergleichen Meinung selbst annahmen" (V. e. fr. th. L. 276). Der für Semler so charakteristische Gedanke, daß die Religion durch ihren sittlichen Einfluß auf die Menschen ihren Wert beweise, verleugnet sich auch bei der Frage nach der Wahrheit der göttlichen Offenbarung nicht. Zugleich sieht man wieder, wie fern er jedem Autoritätsglauben steht, wenn er Prüfung jeder neuen Lehre für Pflicht hält.

Er kennt, wie schon erwähnt wurde, eine göttliche Offenbarung auch außerhalb des Juden- und Christentums bei den heidnischen Völkern (s. oben S. 112; vgl. auch L. Gl. 117 f.). Doch bedeutet für ihn das Christentum die höchste Stufe der göttlichen Offenbarung, denn diese Religion hat am meisten zum sittlich-religiösen Fortschritt der Menschheit beigetragen. „Christliche Religion ist die Religion oder Ordnung, Gott zu verehren, welche in der schriftlichen Offenbarung von jener Zeit an, den Christen bekannt gewesen ist; weil die natürliche und jüdische Religion zur geistlichen Wohlfart der damaligen Menschen jetzt nicht mehr hinreichte" (Zus. zu Lord Ba. V. XI). Das Neue am Christentum ist ihm dies, daß Gott hier im Gegensatz zum Judentum als Vater aller Menschen erscheint (s. S. 112), und daß die christlichen Tugenden der Liebe, Geduld, Sanftmut und Keuschheit die heidnischen und jüdischen an Reichtum und Tiefe übertreffen. Die „christliche neue Religion" setzt zwar die historische jüdische voraus, steht aber „in einem steten Verhältnis der Ausbesserung oder Berichtigung" zu ihr (L. Gl. 122; vgl. ib. 22, 116/17; K. IV Vorr. V). „Der allererste Grundsatz der neuen christlichen Religion" ist der, „daß ein und derselbe Gott aller Menschen und Völker Herr und Vater sei, daß er nicht auf die äußerlichen Umstände sehe, wodurch sich Juden von andern Völkern ganz unmoralisch unterscheiden, sondern das Tun und Lassen der Menschen nach dem Maße ihrer Erkenntnis vom Guten und Bösen beurteile" (L. Gl. 9). „Alle christlichen Familien und Parteien be-

halten den neuen Grundsatz der christlichen Religion, Gott hat durch die lebendige Erkenntnis eines solchen Christus oder Sohn Gottes eine größere und gemeinnützigere Offenbarung und Belehrung angefangen, von einer moralischen Religion, deren Umfang mit der reinen uneingeschränkten Erkenntnis aller noch so ungleichen Christen gleich fortgehet, und also an sich selbst, durch keine äußerliche locale Gesetzgebung, oder bürgerliche Verfassung verengert, festgesetzt, und ein für allemal unveränderlich bestimmt werden kann" (ib. 173/74). Semler schätzt die universalistischen und fortschrittlichen Tendenzen des Christentums besonders hoch. Hier sind nach seiner Meinung nicht bloß die nationalen Schranken gefallen, sondern auch der vorwärtsdrängenden Erkenntnis keine Grenzen mehr gezogen.

Seine Überzeugung, daß es ein Wachstum in religiösen und sittlichen Vorstellungen gebe, macht seine ablehnende Stellung gegenüber dem Naturalismus begreiflich. Für diesen sind Gottesglaube und Moral ewig und unwandelbar, während Semler verschiedene Stufen der Religion kennt und das Christentum als die höchste Stufe betrachtet. Er zweifelt auch nicht daran, daß das Christentum dem Naturalismus an sittlicher Kraft überlegen sei. Kein Naturalist kann „eine höhere Stufe von Gott ehrender Tugend, von uneigennützigem, von ganz gemeinnützigem Verhalten, von reiner Tugend, uns Christen vorhalten, die wir nicht schon liebeten und von ganzem Herzen gern einwilligten. Nun kommt es auf die eigene Probe des Versuchs und der Bewerkstelligung an, ob der Christ oder der Naturalist mehr innerliche Kraft und Ordnung seiner Einsichten zu diesen ganzen seltenen Proben anwenden kann. Christen wissen es, daß sie es können; weswegen sollten sie, unter dem Namen von ganz anderer, viel hellerer Vernunft, eine unsichere Probe machen?" (K. III 224/25). Aus historischen und sittlichen Gründen weist Semler den Versuch ab, aus dem Christentum eine „natürliche Religion" zu machen. Es ist „nicht möglich, Christum selbst zu einem Naturalisten zu machen, da er eine neue göttliche Quelle, eine ausdrückliche jetzige neue Offenbarung Gottes angezeigt und festgesetzt hat, woraus Christen ihre Erkenntnisse herleiten sollen; woraus sie auch die ganze göttliche Kraft hernehmen sollen, zu einem solchen neuen christlichen Wandel, worin sie alle Sünden sowohl als alle sinnlichen Neigungen aus den Gegenständen der sichtbaren Welt wirklich überwinden und immer mehr Ähnlichkeit mit Gott, also auch immer mehr wahre Glückseligkeit, überkommen" (ib. 304/05). Die Sündenerkenntnis und die Gnadenerfahrung sind im Christentum tiefer als in anderen Religionen; „alle Christen werden immer mehr selbst davon gewiß, daß sie von Gott durch unaufhörliche Mittel belehret werden; sie haben selbst höhere Begriffe von Sünde und aller moralischer Unordnung, aber auch nun von der unendlichen moralischen Gnade und Liebe Gottes" (L. Gl. 268). Die Christen hatten von jeher die Aufgabe, der Welt eine höhere Moral vorzuleben. Sie waren „von Anfang an berufen in ihrem Glauben, oder in ihrer Religion, 2. Petri 1, 5 ff. immer fort darzureichen, kenntlich darzu-

stellen die Tugend, die Erkenntnis, die Enthaltung, die Geduld, die Gottseligkeit, die brüderliche Liebe, die Liebe auch gegen Unchristen" (ib. 284).

Semler rühmt von sich freudig, daß er „die Verzeichnisse der Früchte des Geistes oder der christlichen neuen Gesinnung" kenne (A. a. d. Ba. Gl. 44). Das Christentum verleiht ihm sittliche Kraft; darum ist er überzeugt, daß er den Kern dieser Religion erfaßt hat. „Dies ist diese Kraft Gottes, welche Paulus rühmet als die einzige Empfehlung der christlichen Lehre; dies ist Geist und Leben, welches Jesus seiner Lehre beilegt" (K. III 224). Die Erlösung Christi ist Semler nicht wie der Orthodoxie eine Loskaufung der verlorenen und verdammten Menschheit von Tod und Teufel, er sieht in ihr auch nicht ein stellvertretendes Leiden für die Sünden der Menschen. Christus repräsentiert für ihn ein allen andern überlegenes moralisches Ideal, welches ihm als eine Offenbarung Gottes zwecks sittlicher Hebung der Menschheit erscheint. „Ich kann nicht besser es ausdrücken, wie ich mir die Erlösung Christi von Sünden und allen anhängenden greulichen Übeln zueigne, und was für einen unaussprechlichen Schatz von neuen Realitäten ich in ihrem geistlichen Zusammenhange vor mir habe, als mit jenem vortrefflichen Ausspruche: Christus ist allen nachdenkenden Christen, wirklich nach Gottes besonderer Verordnung, eine ganz neue Quelle von wahrer Weisheit geworden; eine neue Quelle von Gerechtigkeit und Heiligung, und folglich auch in aller nur erdenklichen Absicht der Urheber unserer Erlösung und Befreiung von allem geistlichen Übel und Elend geworden" (ib. 278). Der Glaube an eine göttliche Wirksamkeit zu ihrem Heile muß die Christen verbinden; die Art und Weise, wie man sich die Vermittlung des Heils durch Christus zu denken hat, bleibt dem einzelnen überlassen. Semler preist stets die geistige Kraft, die von dem Leben und Sterben Jesu ausströmen, aber er bekämpft die sinnlichen Vorstellungen des Vulgärchristentums nicht. „Ich will", bemerkt er in diesem Sinne, „niemand stören oder hindern, wer über die Menschwerdung und den Tod Christi eine andere viel gemeinere Vorstellungsart, also auch andre Beschreibungen beibehält; wenn wir nur für uns den wirklichen geistlichen Nutzen, zur Ausbesserung und Reinigung unseres Herzens durch unsern Glauben, bewerkstelligen; es mag das durch sinnliche und rührende Bilder und Gemälde für manche leichter und gewisser erfolgen, oder durch freiere Entfaltung des ganzen Inhalts, der in solchen Stellen und Aussprüchen befindlich ist" (Ask. V. Vorr. V; vgl. V. d. Kgl. E. 114, 133). Semler hat, wie schon an anderer Stelle erwähnt wurde, kein Bedürfnis, sein religiöses Erleben erkenntnismäßig zu fassen (s. oben S. 97); darum fragt er auch bei andern nur nach den sittlichen Früchten ihrer Glaubensvorstellungen. „Wenn Menschen alle die geistlichen Veränderungen einwilligen, was Christus die neue Geburt und den geistlichen Menschen nennt, so sind sie Christen; und ich muß es nun Gott und ihrem guten Gewissen überlassen, daß sie anders denken als ich; nur bestrebe ich mich, daß ich meinen Vorzug nicht eigentlich ins Denken und Vorstellen setze.

Glaube ist eine Beschäftigung des Gewissens" (K. III 288). Während für die Orthodoxie seiner Zeit der Glaube wirklich in der Annahme der Dogmen aufging, ist für ihn der Glaube eine sittlich-religiöse Tat, innere Hingabe an Gott und seinen Willen (s. auch oben S. 97).

c) Das Gefühl der Seligkeit.

Semler erhofft von der Befolgung des göttlichen Willens die wahre Glückseligkeit des Menschen. Glückseligkeit ist in der Aufklärungszeit das Ziel alles Strebens. Religion und Moral, Staat und Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, Familie und Schule sollen dazu dienen, die innere und äußere Wohlfahrt des Menschen, die beide als gleichwertig erscheinen, zu befördern. Das alte Christentum dagegen ringt um das Heil der Seele, um ihre Errettung aus der Macht der Sünde und aus der Gewalt des Teufels; die gerettete Seele erlangt nach dem Tode die Seligkeit, einen glücklichen Zustand, wo es keine Sünde, kein Leid, keinen Tod mehr gibt. Doch fehlt es schon im Neuen Testament nicht an Äußerungen, die das diesseitige innere Glück des Christen, der von der Sünde erlöst und mit Gott versöhnt ist, betonen. Das Interesse am äußeren irdischen Wohlergehen des Menschen, das der Aufklärung so sehr am Herzen liegt, tritt bei den alten Christen ganz zurück. Semler nimmt eine Mittelstellung zwischen dem christlichen Heilsideal und dem Glückseligkeitsideal der Aufklärungszeit ein. Jenes Bangen um das Heil der Seele ist ihm fremd (vgl. oben S. 105), wie man es bei einem Paulus, Augustin oder Luther findet. Die Glückseligkeit besteht für ihn im inneren Frieden des Herzens, der aus dem Bewußtsein, Gott wohlzugefallen, fließt. Gegen die Meinung, daß die Seligkeit erst nach dem Tode ihren Anfang nehme, wendet Semler sich mit Entschiedenheit. Das äußere Wohlbefinden des Menschen ist ihm nicht gleichgültig (vgl. seinen Vorsehungsglauben, S. 86 f.), aber es genügt nicht zu der viel wichtigeren inneren Glückseligkeit. Ganz fern liegt ihm jenes platte Nützlichkeitsstreben vieler Aufklärer, die auch die Religion nur nach dem praktischen Gewinn für den Menschen bewerten.

Aus seinen Schriften bekommt man den lebhaften Eindruck, daß er das Gefühl der „Gl ckseligkeit" als ein hohes Gut schätzt. In ihm besteht die „*σωτηρια*", das Heil der Seele. Er gebraucht dieses griechische Wort als gleichbedeutend mit den Ausdrücken „Seligkeit" und „Glückseligkeit" (Ask. B. 217 u. 218); demnach scheint er zu meinen, daß sein Begriff von Seligkeit oder Glückseligkeit sich mit dem altchristlichen Begriff des Heils decke. Zwischen dem moralischen Glücksgefühl Semlers und dem Gefühl, der ewigen Verdammnis entronnen zu sein, ist aber doch ein Unterschied. Semler bekämpft die christliche Lehre von der ewigen Ver-

dammnis keineswegs,[1]) aber nirgends in seinen Schriften gewinnt man die Überzeugung, daß die Furcht vor der Verdammnis oder die Freude, vor ihr bewahrt zu sein, in seinem Leben eine Rolle spielt. Die massiven Vorstellungen der morgen- und abendländischen Kirchen, welche die Seligkeit als „eine äußerliche Begebenheit" auffassen, teilt er nicht. In jenen Kirchen spricht man von der Seligkeit, die die Christen „im Himmel als in einem Palaste oder Saale" erwarten dürfen; man glaubt Christus dafür danken zu müssen, daß er die Menschen „aus der (physischen, äußerlichen) Macht des Teufels befreiet und hiemit schon selbst glückselig gemacht habe". Semler dagegen redet von der „moralischen Seligkeit", die aus der „lebendigen Erkenntnis [Gottes] und ihrer Übung" kommt (V. e. fr. th. L. 458/59). Es gibt verschiedene „Stufen" dieses inneren sittlichen Glücksgefühls: je geringer die Gotteserkenntnis ist, desto geringer ist auch die Seligkeit. Semler zweifelt nicht daran, „daß Abraham und andere fromme Menschen, ohne Kenntnis dieser einzelnen und bestimmten Historie Christi, welche erst nachher zum Inhalte des Glaubens gehörte, sich in einem Stande eigener Seligkeit befinden konnten, wenn sie die lebendige Erkenntnis von Gott hatten, daß er den Menschen aus ihren Sünden und geistlichen Mängeln helfen könne und wolle; fides implicita" (ib.). Die christliche Vorstellung von Seligkeit steht höher als die jüdische. „Die neue Lehre Christi und der Apostel" widerspricht der „leiblichen politischen Seligkeit und Wohlfahrt", welche die Juden erhofften (L. Gl. 164). Im Neuen Testament[2]) erscheint Christus als der „Urheber einer moralischen Wohlfart und Seligkeit in Absicht anderer Menschen, welche jene jüdischen Vorstellungen vom Reiche

---

[1]) Semler scheint für eine Fortbildung der Kirchenlehre über ewige Verdammnis und ewige Seligkeit einzutreten, gibt aber nicht an, wie er sich diese Weiterführung des Dogmas denkt. „Es kann in dem Vortrage von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammung sehr vieles vernünftiger, feiner, genauer und begreiflicher ausgedrückt und erklärt werden; wie der ganze Ausdruck, Seligkeit des Menschen, Christus macht uns selig, wir werden selig durch Christum, von Zeit zu Zeit neuer Aufklärung und Bestimmung fähig und bedürftig ist; aber es ist geradehin unwahr und falsch, daß etliche christliche Lehrer wissentlich falsche Versprechungen von einer ewigen Seligkeit und falsche Drohungen von ewiger Verdammnis ausbreiteten" (K. III 211).

[2]) Semler führt folgende Belegstellen an: „Christus hat uns erlöset von aller vorigen Ungerechtigkeit oder von allem vorigen eitlen Wandel, von der unwürdigen Herrschaft der sinnlichen Begierden; er ist gestorben um unsrer Sünde willen"; ferner „mein Blut wird vergossen zur Vergebung der Sünden, proprie oder logice verstanden". „Daß nun die Christen nach und nach entweder alle diese Beschreibungen buchstäblich verstanden und immer zusammengesetzt haben; oder aber das Allgemeine darin, die Belehrung von der bisher unbekannten moralischen Güte und Gnade Gottes gegen Menschen, die ihren moralischen schlechten Zustand gerne mit dem freien Genusse einer moralischen Ordnung, zur wahren Verehrung Gottes vertauschen wollten: ändert nichts in dem Hauptbegriffe Seligkeit oder seligen moralischen besseren Zustande der Christen, den sie durch Christum ganz gewiß überkommen können, wenn sie die Gnade und Wahrheit Gottes immer mehr erkennen und sich zueignen" (L. Gl. 167).

des Teufels unter den Heiden nicht schon gehabt hatten" (ib. 167). Am meisten Nachdruck legt Semler darauf, daß „die christliche Wohlfart und Seligkeit nicht erst mit dem Tode anfängt, wie die Juden ein Paradies, einen Schoß Abrahams erst dahin setzen, sondern in den Folgen christlicher eigener Gesinnung und Fertigkeiten bestehet, wodurch ein jeder Christ die wahre, rechte Verehrung Gottes innerlich, unaufhörlich, unsichtbar leistet". „Das Wesen der christlichen geistlichen Religion" muß darum auch „in diese eigene Anwendung der wachsenden Erkenntnis gesetzt werden, welche ein Christ aus der Lehre Christi und der Apostel in dem oder jenem Maße sammlet" (ib. 210/11). Semler will die gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungen über die christliche Seligkeit nicht bekämpfen, sondern vergeistigen und verinnerlichen. Dabei werden freilich Ideen wie z. B. die von der Befreiung des Christen aus der Macht des Teufels, die in der Kirche als sehr wichtig galten, als nebensächlich behandelt.

Es ist Semlers Freude, daß er aus eigener Erfahrung die Seligkeit kennt. „Die göttliche Lehre Jesu" geht ihm über alles; er hat ihren Wert zu seiner „eigenen Seligkeit" erfahren (K. I 124). In der Vorrede zu den „Asketischen Vorlesungen" ermuntert er sich selbst und seine Studenten zu einem heiligen, gottwohlgefälligen Lebenswandel, damit es sich bei ihm und ihnen immer mehr zeige, „daß die christliche Gottseligkeit uns und andere Menschen in allen guten Werken geschickt und sowohl in diesem als jenem Leben uns glückselig mache" (Ask. V. Vorr. XV). Er hat diese Erbauungen angefangen, um sich und seine Zuhörer „der großen Glückseligkeit" näherzubringen, welche aus dem „innern größern, richtigern und leichtern Gebrauche" der christlichen Grundsätze entsteht (ib. 3). In der „göttlichen, eigentlich hohen Schule" lernt man „eine ganz besondere große Geschicklichkeit und Weisheit: wie wir und andere immer glücklicher werden" (ib. 9). Dieses Glück muß der Christ auch nach außen zeigen. Semler verwirft die künstliche Frömmelei der Pietisten, die er in seiner Jugend kennen lernte. Die „fast affektierte Stille, Blödigkeit, Furchtsamkeit oder Scheu", die jene Leute absichtlich zur Schau trugen, scheint ihm unecht. „Wer hat wohl mehr Recht," ruft er aus, „die Augen frei und offen zu tragen, als ein Mensch, der es sich bewußt ist, er gereiche Gott zum Wohlgefallen? Wer hat mehr Ursache fröhlich und zufrieden auszusehen, als ein wirklicher Christ?" (ib. 24). Das wahre Glück besitzt nach Semlers Meinung nur der Fromme. „Es ist und bleibt doch eine feste unveränderliche Ordnung Gottes, daß niemand wirklich seine dauerhafte wahre Wohlfart finden und erhalten kann, als wer die ewigen Grundsätze derselben für sich in der Tat gelten läßt" (ib. 62/63). „Die völlige ganze Glückseligkeit" wird nicht durch die äußeren Umstände des Lebens bewirkt, sondern durch die inneren Güter, die Christus vermittelt (ib. 217/18). Semler würde von solchen christlichen Erfahrungen in seinen „Asketischen Vorlesungen" nicht reden, wenn er sie nicht in seinem eigenen Leben gemacht hätte. In die Erkenntnis dessen, was zum wirk-

lichen Wohle dient, wächst man nach ihm ganz allmählich hinein: „so bald wir gleichsam die Probe machen, und diese göttlichen Grundsätze als Mittel unserer Wohlfart, anhaltend und ernstlich untersuchen, und ihren Inhalt genauer uns vorstellen, um eine Vergleichung unsers Zustandes zu versuchen: so entstehet nach und nach eine innerliche Genehmhaltung und Beifall; und wenn wir diesen lebhaft zu erhalten und fortzusetzen suchen, so wächset die Belustigung an dem bemerkten Erfolge von innerlichen Veränderungen, durch welche wir wirklich uns selbst als besser und würdiger kennen lernen. In dieser Ordnung entstehet unsere neue wahre Glückseligkeit" (ib. 69). Gegenüber Angriffen von naturalistischer Seite hebt Semler den Wert des Christentums besonders hervor. „Wir danken es täglich der Providenz Gottes, welcher diese innere geistliche Religion so herrlich aufgestellt, und gerade in die Herzen der sonst viel unglücklichern Menschen einen so hellen Schein seines ewigen unvergänglichen Lichtes, durch Jesum Christum geworfen hat: daß wir täglich mehr wissen, was freilich kein sinnlich Auge gesehen, kein Ohr eines Naturalisten gehört hat. Das wird der Naturalist freilich auch mein unverschämtes fanatisches Gewäsche nennen; aber wie könnte ein so glückseliger Christ sich seines christlich und so herrlich erkannten Gottes schämen?" (A. auf e. Nat. unb. Pr. 87). Das innere Glück hilft über die kleinen Schwierigkeiten des täglichen Lebens hinweg. Diese Erfahrung klingt aus den folgenden Worten heraus, die Semler an seine Studenten richtet: „Sie werden es wirklich immer mehr einsehen, daß es wahr ist: daß alles studieren recht merklich besser von statten gehet, daß wir wirklich viel gewisser allerlei äußerlichen Hindernissen und Abhaltungen vorbauen, daß wir die innere große und anhaltende Anstrengung unserer Seelenkräfte viel leichter fortsetzen können; daß wir eher gleichsam uns erkühnen, unsern gelehrten Wachstum selbst zu untersuchen und ohne Vorurteil für uns zu prüfen: wenn wir den Anfang gemacht haben in Gott und mit Gott zu studieren. Es umgibt uns eine gewisse Zufriedenheit und Zuversicht, die uns viel munterer und treuer macht in unserm Beruf; weil wir täglich immer mehr die Früchte und erwünschten Folgen unserer in göttliche Ordnung eingestimmten ganzen Gesinnung an uns wahrnehmen. Trägheit, Verdrießlichkeit, Unlust entfernen sich ebenso sehr von uns, als wenig der Leichtsinnigkeit, Unordnung und Übereilung uns die ganz unschätzbare Zeit mehr entwenden können. Eben um dieses großen Vorteils willen, den ich so gewiß einsehe, mußte ich es Ihnen gönnen, sich von diesem großen, sehr großen Vorteil, zu überzeugen, und sich nicht selbst dessen zu berauben" (Ask. V. 11/12).

C. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zu andern Menschen.

a) Das Verlangen andere zu gewinnen.

Semler gehört, wie schon die zuletzt angeführte Stelle zeigt, zu den Menschen, die ihre Religion glücklich macht und die auch andere ebenso glücklich sehen möchten. Er ist jedoch frei von dem Bestreben, andern seinen Glauben aufzuzwingen. Er verkehrt auf der Hochschule freundschaftlich mit Naturalisten (Lbb. I 102) und hat auch später diese Weltanschauung neben dem Christentum gelten lassen, da er überzeugt war, daß es jedem Menschen freistehe, nach seinem Glauben zu leben (L. Gl. 111, 296, 321/322, 347; Lbb. II 114; Zus. zu Lord Ba. V. 115). Scharf gegen Andersgläubige ist er nur geworden, wenn er erkannte oder vermutete, daß diese das Christentum abschaffen und ihren Glauben als allein möglichen an dessen Stelle setzen wollten (L. Gl. 290, 292; A. a. e. Nat. unb. Pr. Vorr. XXV, XXIX/XXX). Auch innerhalb des Christentums kommt es ihm nicht auf Gemeinsamkeit der Glaubensvorstellungen an, sein durch geschichtliche Studien erweiterter Blick erträgt keine ängstliche Enge mehr (L. Gl. 150). Das hindert aber nicht, daß er glaubt, nur, wo man dieselben praktischen Erfahrungen mache wie er, da sei auch die beste Religion zu Hause, und daß er versucht, andere auf den Weg zu bringen, auf dem er selbst jene Erfahrungen gemacht hat. Er ist von der sittlichen Tüchtigkeit vieler Naturalisten überzeugt, meint aber doch, daß „einen wahren Christen, der innerlich ein Christ ist, Naturalisten nicht übertreffen können" (A. a. e. Nat. unb. Pr. 126).

Die Liebe zu seinen Mitmenschen bestimmt Semler dazu, ihnen das Christentum zu empfehlen. Denn auch sie können mit Hilfe dieser Religion die höchste Stufe der Sittlichkeit erreichen. So äußert er Bahrdt gegenüber: „Wir reichen dar in diesem Christenglauben, Tugend, fruchtbare Erkenntnis, gehörige Einschränkung der sinnlichen Begierden, also auch, wenn es nötig ist, Geduld, und so verehren wir Gott innerlich, lieben, um Gottes willen, unsre geistlichen Brüder, und alle Menschen, weil sie auch so gebessert werden können, — 2. Petri 1, 5" (A. a. d. Ba. Gl. 44). In dieser religiös bestimmten Menschenliebe sieht er sogar den Prüfstein dafür, ob die eigenen Erfahrungen echt sind oder nicht. Da Gott das Beste der Menschen will, so muß auch der Mensch, der Gott kennt, ihm hierin gleich sein. Denn „wer Gott selbst fürchtet und in der That zu ehren angefangen hat, der weiß es gleich, daß er diese liebreiche gute Gesinnung gegen alle Menschen aufs möglichste muß vorwalten lassen" (Ask. V. 133). „Wo diese Gesinnung nicht ist, da ist alle angemaßte Frömmigkeit und alle Geschäftigkeit, wodurch wir unsre Religion wollen an den Tag legen, noch sehr weit entfernt von der Gemütsfassung, die Gott wohlgefällig ist; wir müssen die großen Beschreibungen, welche

Paulus von der Liebe gegen andre Menschen, 1. Kor. 13, 4 ff. gegeben hat, hier vergleichen. Die wahren Grundsätze der gottgefälligen echten Religion stimmen zu allen Zeiten so gewiß miteinander überein, als ihre Wirkungen sich gleich sind" (ib. 134). Es entspricht der praktischen Richtung der Frömmigkeit Semlers, daß er den Wert der Religiosität nach der Liebe, die sie ausstrahlen soll, bemißt.

b) Die praktische Nächstenliebe.

Manche Beispiele aus Semlers Leben beweisen seine praktische Nächstenliebe. Eines Tags erscheint bei ihm ein Student, der Sohn eines Studienfreundes, der in Schulden geraten ist und sich nicht mehr zu helfen weiß; der junge Mann erklärt auch, daß ihm jeder Glaube an eine Vorsehung abhanden gekommen sei. Semler macht den Studenten darauf aufmerksam, daß eben die Vorsehung ihn zu dem Jugendfreund seines Vaters geführt habe. Auf eigenes Risiko entlehnt er dann bei einem Juden Geld für den Jüngling und hilft ihm so aus der Not (Lbb. I 295—298). Auch Magister Laukhard rühmt in seiner Selbstbiographie Semler als einen freundlichen und stets hilfsbereiten Mann. Als Laukhard sich in Halle wegen seiner Schulden als Soldat hat anwerben lassen, schreibt Semler ihm, diesen Schritt hätte er unmöglich unternehmen können, wenn er nicht allen Glauben an die göttliche Vorsehung verloren hätte. Dieser Glaube aber sei das höchste Gut des Menschen, man müsse ihn beibehalten, „gesetzt auch, er wäre ein Vorurteil". Wenn Laukhard sich früher an ihn gewandt hätte, würde er versucht haben, ihm zu helfen, aber auch jetzt noch werde er ihm immer Freund und Beistand sein. Laukhard sagt, daß dieser Brief ihn tief gerührt habe, weil er „den Mann kannte und wußte, daß seine Worte Realitäten bezeichneten" [1]). Beim Tode Semlers beklagt Laukhard den Hingang dieses großen Mannes, an dem auch er viel verloren habe. Denn Semler habe sein Bestes gewollt und ihn gern „retten" wollen [2]). Semler erzählt selbst in einer für ihn und für seine Zeit gleich sehr bezeichnenden Weise von seiner Nächstenliebe: „Daß ich überhaupt sehr gutwillig, mitleidig, dienstgeflissen bin, könnte so gar meinem Temperament, und den von Jugend auf gehabten Beispielen zugeschrieben werden; wenn ich nicht manche besondere Fälle meiner sehr ernstlichen Wohltätigkeit gehabt hätte, welche keiner bloßen Angewohnheit zugeschrieben werden können; und mir eine herzliche Freude machen, so oft ich sie wieder überdenke, oder meinen Kindern erzähle. Es ist mir fast unmöglich einem sichtbar Armen, auch wohl gar elenden, kranken Menschen, ein Almosen zu versagen; es ist mir eine reine Freude, zuweilen solche Personen, in eine herzliche Verwunderung zu setzen, daß ich mehr tue, als

[1]) Magister Laukhard, Leben und Schicksale, von ihm selbst beschrieben, herausgegeben von H. Schnabel, München 1912, 194. [2]) ib. 237.

sie baten und erwarteten. Es kann kaum größere Seelenwonne geben, als diese neuen wahren Szenen, eines auf einmal vergnügten, fröhlichen Bedürftigen; oder gar noch der dazu gehörigen Kinder beruhigte Gesichter einmal wieder zu sehen. Freilich störte mich oft der Gedanke, das hilft euch doch nur für heute; aber ich gläubete auch fest, Gott hat gewiß vielmehr und noch reichere Hände, durch die er auf Erden täglich das Nötige austeilet. Nicht selten habe ich die dankende Beredsamkeit einer so überraschten Person ernstlich unterbrochen, um sie dahin zu bringen, der Providenz sich immer weniger zu entziehen, durch eine christliche und fromme Aufführung. Ich rechnete sicher darauf, daß oft durch einige Sechser oder Groschen ein böser Vorsatz eines halbverzweifelten Armen glücklich unterbrochen; und er gewiß für etliche Tage unschädlich wird; für andere gute Menschen. Manchen Krüppeln und Kranken, die ordentlich da und da in der Sonne liegen blieben, weil sie sich von ihrer armen Hütte nicht entfernen können, habe ich das Gewisse, so ich ihnen bestimmt habe, selbst entgegengebracht, und mir oft einen andern Spazierweg deswegen verursachet" (Lbb. I 294/95). In dieser Weise läßt sich Semler das leibliche und geistliche Wohl der Menschen, mit denen ihn das Leben zusammenführt, angelegen sein; er meint, daß die Kraft zur Menschenliebe aus dem Christentum komme (vgl. oben S. 121 f.). Die angeführten Beispiele weisen jedoch darauf hin, daß er von Natur gütig und menschenfreundlich war, und daß diese Richtung seines Wesens durch den Einfluß der Religion nur verstärkt wurde. Seine natürliche Menschenliebe war wohl für ihn auch ein Beweggrund, sich um das Seelenheil seiner Mitmenschen zu kümmern (vgl. oben S. 121).

D. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zur Welt.

Als von dem Begriff der „Seligkeit" die Rede war (oben S. 117 ff.), wurde darauf hingewiesen, daß Semler eine mittlere Stellung zwischen dem Kirchenchristentum und der Frömmigkeit der Aufklärung einnimmt. Dieselbe Beobachtung macht man bei seiner Stellung zur Welt. Man findet zwar in seinen Schriften wenig Äußerungen über diesen Punkt, aber seine Gesamthaltung der Welt gegenüber ermöglicht doch ein Urteil über diese Frage.

Semler ist jedenfalls die Anschauung fremd, daß die Welt seit dem Sündenfall unter dem Fluch Gottes stehe, daß der Tod und alle Übel erst durch das Verschulden der ersten Menschen in sie hineingekommen seien. Diese Ansicht war ja auch in der Kirche nie zur vollen Herrschaft gelangt. Die natürliche Unvollkommenheit der Welt hat Semler offenbar als eine mit der Endlichkeit gegebene Beschränktheit hingenommen. Die Freude an der von Gott so wunderbar eingerichteten Welt, wie sie die Aufklärungszeit charakterisiert, fehlt bei ihm nicht. Doch tritt sie viel

weniger stark hervor als bei andern Männern jenes Zeitalters. Das mag seinen Grund einerseits in dem Mangel an Frohsinn haben, der sich bei ihm seit seiner pietistischen Zeit bemerkbar macht (s. oben S 106); andererseits ist wohl das Interesse für die göttliche Offenbarung in Menschenleben und Geschichte bei ihm viel größer als das für die Offenbarung Gottes in der Natur. Ihm liegt auch jenes Bestreben der Aufklärer fern, überall in der Welt den Nutzen für den Menschen nachzuweisen.

Die Welt ist für ihn Gottes Welt; das haben schon jene Stellen gezeigt, wo er von der Natur als einer Offenbarung Gottes redet (s. oben S. 99). Er hat Freude an der Natur und beschäftigt sich selbst neben seinem Amt gern mit naturwissenschaftlichen Dingen. Besonderes Interesse hat er z. B. für Mineralien. Diese seine natürliche Freude an der Natur ist wohl die Vorbedingung für das Erleben Gottes an ihr gewesen. „Die einzelne Kenntnis natürlicher Gegenstände war mir stets", sagt er einmal, „eine Quelle von Lob und Dank gegen Gott, in dessen Gebiet ich doch auch gehörte" (Lbb. I 322). Die Schönheit der Welt, die der Mensch genießen darf, muß ihn zum Dank gegen den Schöpfer ermuntern (Ask. V. 93).

Während sich Semler mit den Übeln in der Natur nicht allzu schwer abzufinden scheint (s. S. 123), klagt er über die Bosheit der Menschen. Die Geschichte der Kirche zeigt ihm viel Unerfreuliches: rohen Fanatismus, Pfaffentum, weltliches Streben unter der Maske der Frömmigkeit. Aber auch seine eigene Zeit ist voll von theologischen Kämpfen, deren Bitterkeit er selbst schmecken muß. Darum spricht er mit Entrüstung von den elenden, niedrigen Zeiten, in denen es als Schande gilt, wenn man noch die christliche Religion verteidigt (Lbb. I Vor. VII). Er ist aber trotz mancher bitteren Lebenserfahrung kein Pessimist, auch jene moralische Ängstlichkeit, die ihm seit seiner pietistischen Zeit anhaftet, berechtigt nicht zu einem solchen Urteil. Er führt ein glückliches Ehe- und Familienleben, und in Altdorf erlebt er eine ruhige und zufriedene Zeit, die durch keinen Schatten getrübt ist. Ein Christ muß ja nach seiner Meinung „fröhlich und zufrieden" aussehn (s. oben S. 119). Jeder seichte Optimismus liegt ihm vollständig fern; doch ist er insofern ein Kind seiner Zeit, als Leid und Übel ihm den Glauben an eine göttliche Weltregierung nicht so erschweren, wie oft den Frommen vergangener Zeiten.

E. Die durch das religiöse Erleben bestimmte Stellung zum Jenseits.

a) Der Grund der Jenseitshoffnung.

Für den orthodoxen Christen stand die Frage nach dem Jenseits im Vordergrund des Interesses. Der Gedanke, welches Schicksal ihn dort erwarte, bewegte ihn aufs tiefste. Semler hält entschieden den Glauben an ein Jenseits fest, aber man hat nicht den Eindruck, daß er das irdische

Leben nur als Vorbereitung für den Himmel ansieht. Hier auf dieser Erde erlebt er die Vorsehung Gottes (s. oben S. 84 ff.), hier genießt er das Gefühl der Seligkeit, wenn er den Willen Gottes tut (s. oben S. 119). Die Wertschätzung des Lebens in dieser Welt ist ein Kennzeichen der Aufklärung. Bei einer religiösen Persönlichkeit wie Semler äußert sich diese positive Stellung zum irdischen Dasein darin, daß er das Glück preist, welches die Religion dem Frommen schon in diesem Leben gewährt. Die himmlische Seligkeit erscheint von diesem Standpunkt aus als die Fortsetzung und Vollendung der irdischen.

Die Hoffnung auf das Jenseits tritt uns in Semlers Schriften häufig entgegen. Beim Lesen der Rezensionen des ersten Teils seiner Lebensbeschreibung entsteigt ihm nicht selten „ein heißer Seufzer um die letzte Gnade Gottes", ihm „nun auszuhelfen ins unsichtbare Reich des ewigen Lichts, das Jesus, der Christus Gottes, so zuverlässig offenbaret, und der Geist Gottes in allen wahren Christen angefangen hat" (Lbb. II Vorr. I). Da Semler einen Gott, der jenseits der sichtbaren Welt wohnt, erlebt zu haben glaubt, so ist er überzeugt, daß in diesem Erleben auch die Gewähr für eine Fortexistenz nach dem Tode liege: „wie Gott fortdauert, ohne diese vergänglichen sichtbaren Geschöpfe: so dauern auch alle die Geschöpfe fort, die ihn durch ihre Erkenntnis eben darum finden und denken können, weil er unaufhörlich von ihnen genutzt werden kann" (Ask. V. 218). Menschen, die Gott für den Segen der religiösen Wahrheiten, den sie erfahren haben, „unaufhörlich" danken wollen, werden sich auf eine Ewigkeit freuen, „worin sie in immer mehrerem Genusse solcher wirklich ganz unvergleichlichen Glückseligkeit, Gott auf unendliche und würdigere Weise danken können, für die ganz unerforschlichen Schätze der Weisheit und Erkenntnis, welche in Christo, in dem großen Zusammenhange seiner ganzen Historie, so gewiß verborgen liegen, daß sich der göttliche Ursprung einer solchen weisen und vorteilhaften Haushaltung und Einrichtung über das ganze menschliche Geschlecht, sowohl in Absicht des vorhergehenden als nachher folgenden Zeitraums, immer besser und gewisser erkennen läßt" (K. III 254). Gegenüber den sinnlichen Jenseitsvorstellungen des Vulgärchristentums besteht für Semler das Glück der Ewigkeit im Lobpreis Gottes. Jenes andere Leben wird dem Frommen, wie er hofft, auch die Lösung der theologischen Fragen bringen, die er auf Erden nicht beantworten kann. Ein nachdenkender Christ „glaubet an Christum", wenn er sich auch das Verhältnis des eingeborenen Gottessohnes zu dem Menschen Jesus nicht erklären kann; „er überläßt es Gott und einst der Ewigkeit, mehr hiervon zu wissen" (ib. 267). Wer in der Gemeinschaft mit Gott lebt, hat den Tod innerlich schon überwunden: „diese rechte geistliche Übung des immer besseren Zusammenhangs mit Gott, erzeuget eine solche Fertigkeit in richtigen großen Urteilen, daß freilich es vollkommen wahr ist, wer an Christum glaubt, wird den Tod nicht sehen" (V. e. fr. th. L. 674/75).

Semler gründet seinen Glauben an das Jenseits auf das Erleben Gottes in diesem Leben (s. S. 125). Er ist überzeugt, daß der Gott, der hier sich seiner angenommen habe, sein Werk dort vollenden werde. Daß es sich dabei nur um eine subjektive Gewißheit der Ewigkeitshoffnung handeln kann, ist klar. Daneben verlangt ihn, der die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens kennen gelernt hat, nach einer vollkommenen Erkenntnis. Für dieses Postulat kann es natürlich auch keinen Beweis geben.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob Semler nicht in der Auferstehung Jesu eine Gewähr für eine Fortexistenz des Gläubigen nach dem Tode gesehen hat. Semler *glaubt* an die Auferstehung Jesu, aber sie ist ihm nicht ein *Beweis* für die Wahrheit des Christentums und für ein Fortleben nach dem Tode (vgl. seine Stellung zum Wunder, S. 90f.). Die einzelnen Berichte über die Auferstehung sind ihm nicht wichtig, aber an der Tatsache selbst hält er fest. „Die einzelnen Umstände", meint er dem Fragmentisten gegenüber, „haben keinen Zusammenhang mit meinem Glauben, den ich auf die Lehren Jesu zu eigener Besserung und Seligkeit gründe; aber daß er wieder von den Toten auferstanden und von Gott in den Himmel genommen sei, um mehrerer Absichten willen, die mit seiner Lehre genau zusammenhängen, das glaube ich gleich" (B. d. Fr. 271). Die Auferstehung gehört nicht zu den „wesentlichen Grundsätzen des Christentums", sondern hat ihren Wert nur „in einem wahren Zusammenhange mit der Lehre Jesu von unserer Ausbesserung und Wohlfahrt" (ib. 261). Semler widerspricht dem Ungenannten, der behauptet, „das ganze Christentum beruhe geradehin, auch für uns jetzt, auf dieser Erzählung von der Auferstehung Jesu" (ib. 263). Er glaubt persönlich, wie gesagt, an die Auferstehung Jesu; er will aber einem Menschen, der diesen Glauben noch nicht teilt, den Namen eines Christen nicht absprechen. Er erinnert nämlich in seiner Schrift gegen den Fragmentisten an einen Bischof Synesius, der vor der Bischofswahl erklärte, er könne noch nicht an die Auferstehung Jesu glauben. Synesius „wurde Bischof und war ein Christ" (ib. 261).

b) Das Gefühl der Sterbefreudigkeit.

Auf Grund seiner Ewigkeitshoffnung ist Semler ruhig dem Tode entgegengegangen und so auch gestorben. Über seine letzten Tage berichten Wolf und Niemeyer.

Semler starb am 12. März 1791. Am 22. Februar, als er schon schwer krank ist, äußert er Wolf gegenüber, die Todesgefahr sei wohl noch ferne, doch sei es ihm ganz gleichgültig, zu welcher Stunde der Tod komme. Es handle sich ja nur um eine „mutatio domicilii"[1]). Wolf

[1]) Fr. A. Wolf, über H D. Semlers letzte Lebenstage usw. 715.

sagt, Semler habe diese ruhige, eines Weisen würdige, ihm selbst auf immer unvergeßliche Fassung bis auf seine letzten Stunden behalten. Sie sei ihm zwar nichts Neues gewesen, da er Semler schon länger näher gekannt habe; dennoch habe sie damals eine ganz besondere Wirkung auf ihn ausgeübt. Als Wolf Semler ermahnt, sein Testament zu machen, ist er damit einverstanden. Er werde, meint er, dann auch „bürgerlich ruhig werden", wie er es im übrigen schon sei.[1]) Semler stirbt ganz still, er hat in den letzten Stunden nichts mehr gesprochen.

Niemeyer erzählt, Semler habe ihm immer den Eindruck eines Mannes gemacht, der schon seit Jahren jeden Augenblick zum Aufbruch bereit sei[2]). Er betont besonders, daß Semler im Angesicht des Todes nichts an seinen theologischen Ansichten geändert habe. Viele hätten gemeint, das Sterben müsse dem freien Forscher schwer werden, das sei aber keineswegs der Fall gewesen. Er habe im Gegenteil erklärt, daß er gar nichts zu fürchten habe, es handle sich bloß um eine „mutatio status", um weiter nichts. Nur die „ἐπιγειος οἰκια του σκηνους" werde abgebrochen[3]). Ganz im Sinne seiner theologischen Wirksamkeit habe er erklärt, wenn er je noch einmal aufkomme, werde er daran weiterarbeiten, daß das Formelchristentum nach und nach verschwinde. Wenn man freilich so lange in der sichtbaren Welt gewesen sei, wie er, dann sehne man sich nach der unsichtbaren. Es gebe „große Blicke", von denen die armen Formelchristen nichts wissen[4]). Er sei dann in der Hoffnung auf die Ewigkeit ruhig eingeschlafen.

II. Versuch einer Erklärung des religiösen Erlebens bei Semler.

a) Der Entwicklungsgang Semlers.

Im Verlauf der Darstellung des religiösen Erlebens bei Semler wurde schon da und dort der Versuch gemacht, zu erklären, warum er gerade zu solch einem Erleben kommen mußte (s. oben S. 78 f., 84, 89 f., 93, 100 f., 104 f., 110 f., 123). Diese Frage soll nun näher untersucht werden.

Da empfiehlt es sich zuerst, wie bei Reimarus, auf Semlers Entwicklungsgang einen Blick zu werfen.

Semler stammt von frommen Eltern ab, sein Vater, ein Prediger, war ein ernster, fleißiger Mann, dessen Beispiel sich dem Sohn tief ein-

[1]) ibidem.
[2]) Niemeyer, Semlers letzte Äußerungen über religiöse Gegenstände S. 7.
[3]) ib. 12.
[4]) ibidem.

prägte (Lbb. I 2). Auch in theologischer Hinsicht war der alte Semler infolge seiner umfassenden Bildung freier gesinnt, wenn er auch später, unter dem Druck des Pietismus, eine Schwenkung nach rechts machte. Die Mutter war eine Frau von gesetztem, ernsthaftem Wesen, die den Sohn besonders zu der „geraden Aufrichtigkeit" erzog, die ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete (ib. 4, 9; vgl. K. II 20). Einen guten Einfluß auf den jungen Semler hatten auch der Handelsmann Butters und seine Frau, seine Paten, die ein zurückgezogenes, fest geregeltes Leben führten und von ihrer Frömmigkeit kein besonderes Aufheben machten, aber aus ihr wahre Gemütsruhe schöpften. In Erinnerung an sie meint Semler, man könne sich bei manchen Kirchengliedern getrost mit dieser Art von Frömmigkeit begnügen, wenn man auch die Erkenntnis nach und nach zu bessern suchen müsse (ib. 7). Eine Zeitlang kam er, wie wir schon sahen, unter die Einwirkungen des Pietismus, der damals in seiner Vaterstadt zur Herrschaft gelangte. Wider seinen Willen wurde er in die pietistischen Kreise hineingezogen, seine gesunde Art sträubte sich gegen diese eigentümliche Frömmigkeit, nachdem er aber einmal der Bewegung sich angeschlossen hatte, nahm er die Sache ernster als viele andere und konnte sich nicht genug tun in Selbstquälerei und Selbstanklagen (vgl. oben S. 106). Obwohl er als Student über den Pietismus hinausgewachsen ist, hat er doch ein übertriebenes Gefühl der eigenen Unwürdigkeit von dieser Zeit her behalten (Lbb. I 101; vgl. oben S. 106). Daß man gegen sich selbst auch in kleinen Dingen streng sein müsse, billigte er stets; nur die überängstliche Gewissenhaftigkeit, die er sich durch den Pietismus angewöhnt hatte, empfand er als Schwäche, ohne doch die Kraft zu ihrer Überwindung zu haben (vgl. oben S. 107).

Wie schon aus dem bisher Gesagten hervorgeht, war Semler von Jugend auf für religiöse Eindrücke empfänglich. Schon als Schüler schätzte er „die Kennzeichen der Gottesfurcht" hoch (vgl. oben S. 81); nie ist er „leichtsinnig oder frech" gewesen, sobald er von „geistlichen Begriffen und Wahrheiten" hörte (Lbb. I 79). Als Professor in Halle konnte er später Studenten, die „in moralischer Not" oder „in Zweifeln über manche Begriffe und Lehrwahrheiten" zu ihm kamen, leicht helfen, da er sich selbst ehedem „in beiderlei Lagen" befunden hatte (ib. 255). Doch verfiel er nie in einen radikalen Zweifel. Stets stand es ihm fest, daß es einen Gott gebe, der sich ganz besonders in der Geschichte des Christentums geoffenbart habe. Was er unter Offenbarung versteht, wurde oben erörtert (S. 112 ff.). An der Autorität des kirchlichen Lehrsystems hat er schon in den ersten Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit Kritik geübt (Lbb. I 219, II 163), da ihm auf Grund seiner Erfahrungen alles auf die von der Religion gespendete Lebenskraft anzukommen schien, während die Kirche einen großen Wert auf Annahme bestimmter religiöser Vorstellungen legte. Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung jedoch blieb ihm in allem Wechsel seiner theologischen Ansichten eine unwandelbare

Gewißheit. Es wurde schon gezeigt, wie energisch er für die Möglichkeit seines Offenbarungsglaubens eintrat (s. oben S. 113). In ihm hat er vielleicht eine Bürgschaft dafür zu finden gehofft, daß sein religiöses Erleben nicht auf bloßer Einbildung beruhe, sondern daß ihm eine objektive Wirklichkeit entspreche. Doch ist es nicht sicher, ob er überhaupt mit der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bei seinem Glauben gerechnet hat. In religiösen Dingen kann man oft die Erfahrung machen, daß, was dem einen als das schwierigste Problem erscheint, von dem andern gar nicht als solches empfunden wird. So hat Semler persönlich, soweit man sieht, nie mit der Möglichkeit gerechnet, daß es keinen Gott geben könnte; auch die Frage, ob nicht z. B. der Gottesbegriff des Spinoza dem christlichen vorzuziehen sei, hat er nie ernsthaft erörtert. Die Betrachtung seines Entwicklungsganges zeigt, daß der Gottesglaube die Voraussetzung seines religiösen Erlebens war (s. auch oben S. 79), daß er ihn also nicht erst durch dieses gewonnen hat. Der Gottesglaube ist ihm höchstens durch seine Erfahrungen aus einem ererbten ein persönliches Besitztum geworden.

Zu einer freieren Auffassung des Christentums ist er bald fortgeschritten. Schon als Student hat er „einige Einfälle von dem Unterschiede der Theologie und der Religion der Christen" (Lbb. I 96; vgl. oben S. 96 ff.). Sein Lehrer Baumgarten, der ihm sonst schon als freigesinnter Theologe erschien (Lbb. I 108), hatte als Zweck der Theologie noch „die Vereinigung der Menschen mit Gott" bezeichnet (ib. 96). Semlers reges Interesse für die Geschichte gibt ihm einen immer weiteren Horizont. Er findet, wie verschieden die theologischen Anschauungen bei Männern sind, die doch alle ein sittlich lebendiges Christentum haben, und sieht, wie dieser sittliche Erfolg der Religion, der ihm das wichtigste ist, auch bei Ketzern sich zeigt (Lbb. II Vorr. X). Der „innere Wert und die stete Ordnung der Seele" werden ihm zum „Hauptmerkmal der besten und vollkommenen Religion" (Lbb. I 101). Wo er letzteres erkennt, da ist für ihn auch Christentum, mag es theologisch noch so verschieden bestimmt sein (vgl. oben S. 95 ff.).

Schon durch diese Betrachtung der Religion vom Standpunkt ihrer moralischen Wirkung aus ist Semler, ohne es selbst klar zu empfinden, über die Orthodoxie hinausgewachsen, die Christentum nur dort fand, wo man die Glaubensartikel der Kirche anerkannte. Die Geschichte liefert ihm eigentlich nur weiteres Beweismaterial zu seiner neuen Theorie. Aus dieser veränderten Stellung erwachsen alle seine neuen Ideen vom Unterschied zwischen öffentlicher und privater Religion, zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes, zwischen Theologie und Religion überhaupt.

Es wurde schon oben (S. 88 f., 95) zu zeigen versucht, welchen Einfluß sittlich-religiöse Erwägungen auf seine theologischen Anschauungen hatten. Hier sei nur noch kurz auf die von ihm geforderte Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion hingewiesen.

Die öffentliche Religion wird durch die Kirchenlehre und Kirchen-

ordnung repräsentiert. Staat und Gesellschaft haben diese äußere Religion geschaffen und haben über sie zu wachen. Die Geistlichen sind auf die Kirchenlehre verpflichtet und haben kein Recht, ihre Privatmeinungen der Gemeinde vorzutragen. Vollends ist es nach Semlers Meinung eine Vermessenheit, dieses Staatschristentum abschaffen und an seine Stelle eine andere Religion setzen zu wollen. Dagegen ist niemand, auch der Pfarrer nicht, gezwungen, seinen eigenen Glauben nach der Kirchenlehre einzurichten; er kann von ihr nehmen, was er will, sein Gewissen ist aber in keiner Weise an sie gebunden. Ja es ist ein Unrecht, wenn die Kirche versucht, das Gewissen des einzelnen zu vergewaltigen (L. Gl. 64, 237, 19, 15, 153; Lbb. II 116, 172; A. a. d. Ba. Gl. 107).

Semler wird bei seinem Versuch, das Verhältnis der öffentlichen zur privaten Religion zu regeln, weder der Kirche noch dem einzelnen gerecht. Denn einmal verkennt er, daß die Kirchenlehre nicht bloß eine äußere Ordnung, sondern auch der Ausdruck des christlichen Glaubens sein will und das Gewissen des einzelnen zwar nicht zu vergewaltigen beansprucht, aber doch jedes Glied der kirchlichen Gemeinschaft gerade für diesen Glauben gewinnen möchte. Und für den einzelnen Pfarrer namentlich müßte sich doch ein starker innerer Konflikt ergeben, wenn er Anschauungen öffentlich vortragen sollte, die seinem eigenen Glauben nicht entsprechen. Doch ist verständlich, wie Semler zu diesen seinen Ansichten kam. Ein Mann, dem die Religion so sehr Sache eigenen Erlebens war, mußte zu der Forderung gelangen, daß man sich nicht mit äußerer Annahme eines überlieferten Glaubens begnügen dürfe, sondern daß die Bildung einer eigenen Überzeugung „ausgemachte Pflicht aller fähigen Christen" sei (L. Gl. 15). Andererseits hat er auch einen Sinn dafür, daß eine Kirche sich nicht nach den Privatmeinungen der einzelnen richten kann und sie nicht maßgebend sein lassen darf, da sonst allgemeine Unsicherheit entstehen würde (ib. 275, 373). Der tiefste Grund aber, warum er hier für die Kirchenlehre eintritt, ist ein religiöser. Die inneren Bedürfnisse der Christen sind verschieden: dem einen dient dies, dem andern jenes Stück des Glaubens zum Trost und zur Erbauung. Die öffentliche Religion ermöglicht es dem einzelnen, einen Inhalt für die eigene Frömmigkeit zu gewinnen (V. d. Kgl. E. 59). Darum hätte Semler sich innerlich Vorwürfe machen müssen, hätte er durch einen Kampf gegen die Kirchenlehre als solche andern Christen vielleicht die Stütze für ihren Glauben genommen (vgl. z. B. oben S. 97, 116). Wenn jemand einen Glaubenshalt in den Wundern und Weissagungen der Bibel findet, so will er ihm nichts dreinreden (vgl. die oben S. 91 zitierte Stelle L. Gl. 247). Er will es jedem überlassen, über die „Satisfaktion Christi" und über die „Versöhnung" zu denken wie er will, wenn seine Vorstellungen über Christus und sein Werk ihm nur die Überzeugung verschaffen, daß er „mit Gott wohl daran, und geistlich mit ihm versöhnt" sei (Lbb. II 291, 367; vgl. auch oben S. 97). Denn es ist nach seiner Ansicht unleugbar, daß im Neuen Testament „die

geistlichen Wohltaten Christi auf mehr als eine Weise beschrieben und empfohlen werden; daß also Leser sich diejenigen Redensarten aussuchen können, die für sie die fruchtbarsten sind" (V. e. fr. th. L. 431). So ist die äußere Ordnung, welche die Kirchenlehre schützt, zugleich auch ein Schutz für die Privatreligion des einzelnen und beugt innerer Zerrüttung ebenso vor wie äußeren Unruhen (V. d. Gotth. Chr. 122; Lbb. II 116 f.).

Bei allen diesen theologischen Neuerungen wurde Semler auf der einen Seite durch das Studium der Geschichte über die Orthodoxie hinausgeführt (s. oben S. 96), auf der andern Seite durch sein persönliches Wertlegen auf den inneren Einfluß der Religion, wie er selbst ihn erfahren hat (s. oben S. 88, 96, 97, 130). Gewiß hatte auch die Orthodoxie dieses letztere Moment stets betont und hochgehalten, aber sie behauptete, daß seine Voraussetzung ein ganz bestimmtes Glaubenssystem sei; gerade diese Voraussetzung erwies sich für Semler infolge persönlicher Erfahrung und geschichtlicher Forschung als irrig.

b) Semler als sittliche Persönlichkeit.

Die religiöse und theologische Entwicklung Semlers zeigte schon die ausgesprochen sittliche Richtung seines ganzen Wesens. Sittliche Kraft sucht er vor allem in der Religion, und nach dem moralischen Erfolg beurteilt er die verschiedenen religiösen Erscheinungen (vgl. oben S. 96, 97, 109 f.). Manche Beispiele aus seinem Leben lassen auf einen ernsten sittlichen Charakter schließen. Furchtlos tritt er zu allen Zeiten für seine theologische Überzeugung ein, so daß er eher Verdächtigungen auf sich nimmt, als daß er sich selbst untreu wird. So erzählt er in der Erinnerung an den Fragmentenstreit: „Sie hatten recht, diejenigen Gönner, welche mir anrieten, ich sollte nicht wider den Strom schwimmen, und besonders nicht wider den wolfenbüttelschen Ungenannten schreiben; aber es war für mich, für mein nicht großes aber gutes Herz, nicht recht; und stets suchte ich zuerst recht zu handeln, weil ich sahe, daß schon viele der Klugheit ergeben waren" (Lbb. I Vorr. V). Ebenso freimütig wie den Radikalismus bekämpft er die Orthodoxie. Er wagt es in Deutschland Anschauungen zu vertreten, die hier innerhalb der kirchlichen Theologie neu waren, besonders in Halle, wo noch der Pietismus vorherrschte. Sein offenes Kämpfen beweist um so mehr sittlichen Mut, als er von Natur ängstlich und zaghaft ist, und sich nur schwer von der Tradition losringt (Lbb. II 114, 273, 314). Der Ernst und die Treue, die er in seinem Berufe bekundet, legen ebenfalls von seiner sittlich-ernsten Lebensauffassung Zeugnis ab. Am Anfang seiner akademischen Lehrtätigkeit arbeitet er jede Nacht bis 2 oder 3 Uhr, bis seine Frau ihn soweit bringt, daß er mehr auf seine Gesundheit Rücksicht nimmt (Lbb. I 204). In seinen Schriften zeigt er eine solche Belesenheit in den christlichen Schriftstellern aller Zeiten,

daß man seinen Rießenfleiß auf diesem Gebiete ahnt. So versteht man, daß er selbst in der Vorrede zu seiner Lebensbeschreibung von sich sagen kann: „Ein guter christlicher Mann, ein seiner Pflicht getreuer Professor bin ich dreißig Jahre gewesen" (ib. Vorr. VII). Er sucht seinen Studenten nicht bloß in wissenschaftlicher Hinsicht zu dienen, sondern fühlt auch eine sittliche Verantwortung für sie. Seine Erlebnisse mit dem in Not geratenen Studenten und mit Magister Laukhard (vgl. oben S. 122) sind dafür ein Beispiel. Die Studenten kennen seine Hilfsbereitschaft und kommen gern zu ihm in allerlei Nöten, besonders auch mit theologischen Zweifeln (vgl. oben S. 128). Um die Universitätsangehörigen auch in religiöser Beziehung zu fördern, hält er „Asketische Vorlesungen" für sie. Seine Schüler sollen „Rechtschaffenheit" von ihm lernen und der „Tugend und Ehrlichkeit in allen ihren Handlungen treu bleiben (Lbb. I Vorr. XXIII f.).

In seiner Familie zeigt er sich als liebevollen Gatten und treuen Familienvater. Während der letzten Leidenszeit seiner ersten Frau drängt er den eigenen Schmerz zurück, um ihr möglichst beizustehen (vgl. oben S. 104). Seine Kinder und Angehörigen sollen aus seiner Lebensbeschreibung seine „Arbeitsamkeit und tägliche Ergebenheit" in seinen Beruf kennen lernen und sich zum Beispiel nehmen, damit sie nicht in die „unwürdige Weichlichkeit, Leichtsinnigkeit und Windmüllerei" des Zeitalters verfallen (ib. IX). Einen schönen Wesenszug verrät seine Pietät gegen seinen Lehrer Baumgarten, dem er viel verdankt. Seine Anhänglichkeit an diesen Gelehrten hat er nach dessen Tode auf die Kinder übertragen, deren Vormund er wurde. Seinen sittlichen Ernst erkennt man bei seinem Kampfe gegen Bahrdt, zu dem ihn neben theologischen moralische Gründe bestimmen.

c) Die Urteile der Zeitgenossen.

Die Urteile derer, die ihn persönlich gekannt haben, lassen darauf schließen, daß sein sittlicher Charakter Achtung einflößte.

Niemeyer meint am Schluß der oben (S. 127) erwähnten Schrift von Semler: „Er, der durch Erforschen, Verbreiten und Üben der Wahrheit Gottes Willen tat, dauert fort in Ewigkeit" [1]).

Wolf ruft ihm nach: „Have egregia anima! Das Andenken an Dich, an das, was Du hinieden tatest, wirktest und duldetest, soll ewig uns teuer, ewig unvergeßlich sein" [2]).

In dem von Schlichtegroll herausgegebenen Nekrolog auf das Jahr 1791 würdigt ein unbekannter Verfasser, der Semler offenbar persönlich gekannt hat, sich aber auch auf Mitteilungen anderer stützt, ihn sowohl als religiöse wie als sittliche Persönlichkeit. In religiöser Beziehung

[1]) Niemeyer usw. 32.
[2]) Wolf usw. Schluß.

rühmt er seine „fromme kindliche Denkungsart“ [1]). Durch „Lehre und Beispiel“ habe er „strenge Tugend und lautere Frömmigkeit“ aufrechterhalten und befördert [2]). In sittlicher Beziehung hebt der Nekrolog seine „stille Bescheidenheit“ hervor, sowie seine „Herzensgüte“: „Seine Denkungsart war sanft, bescheiden, einfach; sein Herz von der allgemeinsten und wärmsten Menschenliebe durchdrungen. Er wollte jedermann wohl, suchte allen zu dienen und zu helfen, auch denen, die ihn gröblich beleidigt hatten“ [3]). „Ehrwürdigste Reinheit und Heiligkeit der Denkungsart“ habe er in einem Maße besessen wie selten ein Mensch; „freimütige Offenherzigkeit“ und „kindliche Geradheit“ haben ihn in besonderer Weise ausgezeichnet [4]). In seinem Privatleben sei er das „Muster eines glücklichen und zärtlichen Gatten, eines sorgsamen Erziehers und eines weisen und zufriedenen Hausvaters“ gewesen [5]). „Alle seine Kinder wuchsen recht eigentlich unter den Augen ihrer Ältern auf; zum Grund ihrer Erziehung, sowie zur häuslichen Einrichtung in Absicht auf das Gesinde lag bei ihm immer ein tiefes Gefühl der Religion, und zweckmäßige Äußerung und Erweckung desselben“ [6]). Im Hinblick auf Semlers Tugend und Frömmigkeit nennt der Verfasser des Nekrologs ihn einen „heiligen Mann“ [7]).

Auch Eichhorn, der über Semler als Theologen in abfälliger Weise urteilt, weil er meint, Semler habe im Fragmentenstreit seine theologische Ansicht geändert, gibt doch zu, daß Freunde und Gegner bei aller übrigen Verschiedenheit der Meinung über seinen „unbescholtenen Charakter“ einig geblieben seien [8]).

d) Die Stellung Semlers zum Christentum.

α) Das Christentum Semlers.

Daß Semler eine echt religiöse und sittliche Persönlichkeit war, ist also zweifellos. Eine andere Frage ist, ob und inwiefern man ihn einen Christen nennen kann.

Da steht einmal die Tatsache fest, daß Semler selbst ein Christ sein will. Das bezeugen manche Aussprüche. „Ein guter christlicher Mann“ zu sein war immerse in Bestreben (s. oben S. 132). Die christliche Religion hält er für unentbehrlich (Lbb. II Vorr. VI). Er ist sich „vor Gott und

[1]) Nekrolog auf das Jahr 1791. Gesammelt von Fr. Schlichtegroll Bd. 2, Gotha 1793, 2.
[2]) ib. 71.
[3]) ib. 2 64, 42.
[4]) ib. 43, 63.
[5]) ib. 64.
[6]) ib. 68.
[7]) ib. 80.
[8]) Eichhorn, Allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur Bd. 5, Leipzig 1793, 2.

Menschen nichts anders bewußt", als der christlichen Religion „von Herzen anzuhängen" (V. e. fr. th. L. Vorr. XL). Die bittersten Vorwürfe müßte er sich machen, wenn er seinen Gegnern zuliebe sich „des Evangelii von Christo geschämet hätte" (Lbb. I Vorr. VI f.).

Was aber versteht Semler unter Christentum? Als dessen vornehmste Grundwahrheit betrachtet er die Lehre, daß Gott der Vater aller Menschen sei. Das ist zugleich das Neue am Christentum, der Fortschritt über das Judentum hinaus (s. oben S. 112, 114). Die Bedeutung des Gottessohns Jesu liegt darin, daß er der Verkünder der höchsten Gottesidee ist, die er von Gott selbst empfangen hat (s. oben S. 112, 115). Semler ist mit der Orthodoxie von der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu überzeugt, nur verzichtet er darauf, dies göttliche Geheimnis in Begriffe und Formeln zu pressen. Aber im Gegensatz zur Orthodoxie ist ihm die Gottessohnschaft Jesu so wenig als die neutestamentlichen Wunder (vgl. oben S. 91) ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu; die Offenbarung Gottes in Christus erweist sich wie jede andere göttliche Offenbarung (vgl. oben S. 113) durch ihren sittlich-religiösen Erfolg als echt. Darum legt Semler allen Nachdruck auf die Lehre Jesu, nicht auf sein Leben und seine Wunder. Er nähert sich damit schon der rationalistischen Auffassung des Christentums, nach der Jesus nicht mehr der himmlische Erlöser, sondern nur noch der Lehrer einer neuen Religion ist (s. unten III).

Die Schriften Semlers lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß Jesus für ihn als übernatürliches Wesen gilt. „Ich bejahe selbst, glaube und lehre diesen allgemeinen Lehrsatz aller katholischen Kirchen: Christus ist ewiger, wesentlicher Gott. Aber ich bejahe, glaube und lehre nicht: daß Paulus Römer 9, 5 Christum nenne, den Gott über alles, damit wir aus diesem Zeugnis, an Christum, als ewigen, wesentlichen Gott glauben und also den Unterschied zwischen Gott, dem Vater, und Christus, Gott, verlieren sollten" (A. a. H. Da. S. 38/39; vgl. ib. 264). Semler hält an der Unterscheidung von Gott und Christus in athanasianischem Sinn fest, während er die Identifizierung beider nach monarchianischer Auffassung verwirft. Der Wert des Gottessohns für die Menschen besteht darin, daß er der Stifter einer neuen Religion, der Lehrer höherer religiöser Erkenntnis ist. „So ungleich", meint Semler in seinem „Letzten Glaubensbekenntnis", „die neuen Urkunden der christlichen Religion sowohl an sich selbst sind als auch von den Lehrern der christlichen Religion erklärt und verstanden werden: so konnten doch gewiß alle Christen aller Zeiten und aller Parteien darin erkennen, daß Jesus, als der rechte Messias und Sohn Gottes, der rechtmäßige, annehmungswürdige Stifter ihrer neuen Religion sei; daß Gott durch die Lehre des Jesus eine bessere Erkenntnis und Verehrung des höchsten Wesens aufgestellet habe, als die jüdische und heidnische gewöhnliche Religion bisher in sich begriff; daß alle Menschen nicht bloß eine öffentliche Religion, und bestellete Religionsdiener haben, sondern auch eine eigene moralische Religion selbst

immer besser ausüben müssen, nach dem Inhalt ihrer eigenen Erkenntnis des viel größern unendlichen Verhältnisses Gottes" (L. Gl. 27/28). Jesus lehrt die Menschen eine bessere Sittlichkeit als die früheren Religionen (vgl. oben S. 114 f.); nach Semlers Ausdruck ist er „ein unendlicher, ganz besonderer Sohn Gottes, als moralischer Oberherr aller Menschen" (L. Gl. 106).

Da Jesus durch seine Lehre den Menschen das Heil bringt, so hält Semler alle Spekulationen über seine Person für wertlos: „An Worten und Redensarten liegt Christo gar nichts; der rechten christlichen Religion auch nichts; aber an unsern geistlichen Veränderungen liegt alles" (V. c. fr. th. L. 489). Ebenso meint er: „Die Allgemeinheit Gottes und seiner moralischen Wirkungen zur innern Vollkommenheit der unzähligen Menschen, zur immer größern moralischen Ähnlichkeit mit Gott: ist der neue Grund der bessern Religion; hiezu ist der Erstgeborne und Eingeborne Sohn Gottes, als ein neuer, ganz unbestimmter Begriff aufgestellet in den neuen Schriften der Christen; nicht daß die Christen nun über seine Erzeugung aus dem Wesen, oder Hervorbringung durch den Willen des Vaters, vor allen Geschöpfen oder in noch kleinerer socinianischer Bedeutung, miteinander Jahrhunderte lang streiten und disputieren sollten; indem dieser Sohn Gottes ebenso unbegreiflich und unendlich ist, als sein Vater, es mögen katholische, oder arianische, socinianische Beschreibungen gemacht werden; sondern, daß das jüdische System von einem bisherigen Reiche des Teufels und böser Engel unter den Nichtjuden durch diesen neuen Begriff mit allen jüdischen Meinungen von der äußerlichen Religion, wozu jüdische Zeremonien gehören, umgeworfen, und eine freie innere Religion, die ja dem unendlichen Reiche Gottes allein gehört, eingesehen und vorgezogen werden sollte. Durch diesen neuen Glauben können alle Menschen, die sonst Juden waren, ohne jüdische Zeremonien, mit diesem unendlichen Sohn Gottes in einer freien Vereinigung stehen, und haben von ihm den unendlichen Geist Gottes zum ferneren Lehrer; dies ist die Hauptsache, die nun erkannt werden soll" (L. Gl. 332/33). Diese Worte sind wieder ein Beweis für die praktisch-sittliche Richtung von Semlers Wesen (vgl. oben S. 95, 97, 109, 110). Die Aufgabe des Menschen kann es nach ihm nur sein, sich die „freie innere Religion" (s. oben) anzueignen, nicht die Person Christi zu ergründen.

Von Christus als der Offenbarung Gottes geht eine Kraft aus, der man teilhaftig werden kann, wenn man überzeugt ist, daß Gott durch ihn wirkt. „Wir wissen, daß eine freie unsichtbare Kraft Gottes, die wir selbst erfahren, uns selig macht durch Christum, es mag diese Bestimmung durch Christum, so oder so verstanden werden" (L. Gl. 162). „Gott ist es selbst, der uns selig macht durch Christum; gewiß nicht durch unsere Formeln darüber, sondern in moralischer eigener Übung" (ib. 49). Wie Semler eine Erklärung der Gottessohnschaft Jesu ablehnt, so verschmäht er es auch, dogmatische Begriffe über die Erlösung des Menschen durch Christus aufzustellen (vgl. oben S. 116). Man muß das Glück der Er-

lösung erleben, das ist die Hauptsache. Die Gedanken, die man sich über diesen inneren Vorgang macht, sind nicht das Entscheidende: „Jesus heißt der σωτήρ, Erretter und Heiland aller Menschen, bloß in Absicht ihres bisherigen unglückseligen Zustandes; wer diese Lehre Christi für sich annimmt und zu seinem besten Verhältnis gegen Gott und Menschen gebraucht, der glaubet an Christum; die besonderen Vorstellungsarten von dieser Wohltat und Erlösung Christi, verändern nichts in dieser Sache, wenn Menschen nur die geistlichen Veränderungen ihrer selbst, zu einem neuen innerlichen Zustand, nach der Lehre Christi, nicht aus den Augen verlieren" (V. e. fr. th. L. 159). Semler unterscheidet sich in dieser Stelle nicht von den rationalistischen Theologen, nach deren Ansicht Jesus die Menschen allein durch seine Lehre erlöst. Doch wäre es falsch, zu schließen, daß er die Erlösung rein rationalistisch auffasse. An andern Stellen spricht er ja von der freien unsichtbaren Kraft Gottes, „die wir selbst erfahren" (s. o. S. 135), oder meint, daß es allen Christen freistehe, „eben jetzt in sich selbst Gottes moralische Einwirkung ernstlich zu erwarten und zu finden" (L. Gl. 124; vgl. auch die Ausführungen über die Christusmystik bei Semler oben S. 102).

Die Vermittlung zwischen der Offenbarung der Vergangenheit und dem Menschen der Gegenwart besorgt der heilige Geist. Er ist, wie in einer früher zitierten Stelle (s. oben S. 135) schon erwähnt wurde, von Christus „zum ferneren Lehrer" der Menschen gesetzt. Semler glaubt an die Göttlichkeit des heiligen Geistes und sein Wirken in den Herzen der Menschen, aber er gibt keine festen Definitionen über sein Wesen und sein Verhältnis zu Gott und Christus. So meint er: „Ob heiliger Geist eine Person ist, für sich, oder Gottes heiligende Wirkung: ist in Absicht des Erfolges der Wirkung in dem Menschen, ganz und gar einerlei" (A. a. d. Ba. Gl. 45). Die alte Streitfrage, ob der heilige Geist nur vom Vater oder vom Vater und Sohn herkomme, erscheint ihm unwichtig: „die Lehre, daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehet, ist gewiß ein Stück der lutherischen Orthodoxie; aber wer kann einen Zusammenhang dieses Glaubens mit der Gottseligkeit zeigen? oder wer will es übernehmen, ihn zu einer Bedingung der Seligkeit zu machen?" (A. a. H. Da. S. 170). Semler selbst glaubt an Vater, Sohn und Geist, aber das Dogma von der Dreieinigkeit interessiert ihn nicht (vgl. oben S. 97). Wissen um das „mysterium trinitatis" ist in bezug auf die Wohltaten, welche die Christen von Gott Vater, Sohn und Geist genießen, „nötig zur christlichen Seligkeit; aber nicht in Absicht der Kirchensprache über trinitas" (Lbb. II 329/30). Denn „die Beschreibung der Geschichte der Trinität, intra deum, gehört nicht zum christlichen Glauben, der uns selig macht; sondern die Annahme der neuen Wohltaten, die Gott, außer denen im Reich der Natur, durch einen geistlichen Christus und durch Wirkungen des heiligen Geistes den Christen (nicht allen andern Menschen) offenbaret und zuwendet" (ib. 340). Vater, Sohn und Geist Gottes sind

„die drei neuen Grundbegriffe der christlichen Religion", aber „ohne eine feststehende Bestimmung der Vorstellungen, die dazu gehören" (L. Gl. 34). Sie wollen besagen, daß Gott der Vater aller Menschen ist, daß Christus „die allgemeine Gnade und Liebe Gottes zum moralischen Besten aller Menschen" lehrt und daß der Geist Gottes unter allen Menschen „zur Beförderung der Absichten Gottes in der ganzen moralischen Welt" wirkt (ib. 34/35). Alle Christen brauchen eine Beschreibung und Empfehlung der „großen Wohltaten des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes"; diese bilden den „Hauptgrund und Hauptinhalt des Glaubens aller wahren Christen" (Lbb. II 255; vgl. L. Gl. 205, 222, 193; A. a. H. Da. S. 27/28). Die für Semler charakteristische Gleichgültigkeit gegen das Dogma (vgl. oben S. 97) kommt auch hier zum Vorschein. Ihm kommt es nur auf den praktischen Inhalt, auf den sittlich-religiösen Kern der Glaubensartikel an, ihre theologische Form achtet er gering.

So ist das Christentum für Semler schließlich eine Veranstaltung Gottes, um den Menschen in sittlicher und religiöser Beziehung zu heben: in sittlicher durch die von Jesus repräsentierten neuen Ideale, in religiöser durch Erweckung des Glaubens an persönliche Wirkungen Gottes auf den Menschen, d. h. an eine Vorsehung. Chr. Gottfr. Schütz, ein Kollege von Semler, meint, diesem sei es „der allererste Grundsatz der christlichen Religion" gewesen, „daß ein und derselbe Gott aller Menschen und Völker Herr und Vater sei, daß er nicht auf die äußerlichen Umstände sehe, wodurch sich Juden von andern Völkern ganz unmoralisch unterscheiden, sondern das Tun und Lassen der Menschen nach dem Maße ihrer Erkenntnis vom Guten und Bösen beurteile". Außer diesem Grundsatze habe Semler „keinen einzigen sogenannten Fundamentalartikel der Dogmatik" als einen „notwendigen Glaubensartikel" gelten lassen (L. Gl. Vorr. IX f.). Das ist in dogmatischer Beziehung vollständig richtig; doch wäre die Ansicht verkehrt, daß Semler abgesehen von jenem „Grundsatz" nichts spezifisch Christliches gekannt habe. Nach den Ausführungen auf S. 90 f., 94 f., 101 f., 112 ff., 133 ff. kann kein Zweifel sein, daß eine solche Meinung dem eigentümlichen Standpunkt Semlers bei weitem nicht gerecht würde.

β) Semlers Gegensatz gegen das Christentum der Kirche[1]).

Semler will ein Christ sein (s. oben S. 133), und falls man nicht die kirchliche Ausprägung des Christentums für die einzig mögliche hält, wird man ihm diesen Namen auch nicht absprechen können. Daß Semlers Christentum in einem Widerspruch zu dem seiner Kirche steht, ist freilich

[1]) Auf den Gegensatz Semlers zum Christentum der Kirche wurde im Verlauf der Darstellung seiner Religiosität öfters hingewiesen. Hier soll im Anschluß an die früheren Ausführungen ein Gesamtbild seiner Stellung zum kirchlichen Christentum gegeben werden.

unbestreitbar. Auch er betont zwar aus eigener Erfahrung die Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen (s. oben S. 107 f.), aber die Kirchenlehre geht doch viel weiter, wenn sie sagt, daß der Mensch infolge des Sündenfalls verloren und verdammt sei. In seiner Auseinandersetzung mit Bahrdt und in andern Schriften erklärt Semler, daß der Mensch von Natur mehr zum Schlechten als zum Guten neige (s. oben S. 107); aber auch von hier ist noch ein bedeutender Schritt zu dem Gefühl des Verlorenseins, in dem das Sündengefühl nach kirchlicher Anschauung sich zeigen soll. Zuzugeben ist allerdings, daß er an diesem Punkt der ganzen Stimmung des orthodoxen Christentums näher steht als einem optimistischen Naturalismus (s. oben S. 105).

Christus ist für Semler wie für die Kirche wahrer Gottessohn, aber er erweist sich durch seine Lehre, nicht durch seine Wunder als solcher (s. oben S. 134). Er ist für Semler nicht mehr der Erlöser im kirchlichen Sinn, der durch seinen blutigen Opfertod, durch sein unschuldiges Leiden und Sterben die Sünden der Menschheit büßt und sie dadurch mit Gott versöhnt (s. oben S. 116), sondern der Helfer in moralischer Not. Zwar bekämpft Semler die kirchlichen Vorstellungen über das Heilswerk Christi nirgends direkt, ja benützt vielfach die seither üblichen Worte wie Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, aber sie haben bei ihm eine andere, vergeistigte Bedeutung (s. oben S. 97, 109 f., 116 f., 130, 135 f.). Der Gottessohn ist für ihn der Stifter einer neuen, besseren Religion (s. oben S. 114 f., 134); für die Kirche war er der Weltheiland, der durch seinen Sühnetod das normale, durch den Sündenfall verlorengegangene Verhältnis zu Gott wiederhergestellt hat.

Die Gottesvorstellung Semlers unterscheidet sich von der kirchlichen dadurch, daß bei ihm die Güte und Barmherzigkeit Gottes durchaus im Vordergrund stehen, während die von der Orthodoxie so stark betonte Heiligkeit und strafende Gerechtigkeit Gottes zurücktreten. Nicht als ob Semler diese Seiten des göttlichen Wesens negierte, aber sie verblassen. Seine Grundstimmung Gott gegenüber ist die ruhigen Vertrauens, das den Glauben an den gnädigen Gott zur *Voraussetzung* hat (s. oben S. 105).

Das kirchliche Christentum gründet den Beweis für die eigene Wahrheit und für seinen göttlichen Ursprung auf Wunder und Weissagungen. Im Mittelpunkte des Glaubens steht das Wunder der Auferstehung Christi. Semler leugnet die neutestamentlichen Wunder nicht, sein Vorsehungsglaube ist Wunderglaube (s. oben S. 86 f., 90 ff., 126), aber jene biblischen Wundererzählungen, auch die Auferstehungsgeschichte sind — ein Fundamentalunterschied zwischen ihm und der kirchlichen Auffassung — für ihn kein Glaubens*motiv* mehr; auch der Glaube an das Eingreifen Gottes zugunsten des Frommen ist eine *Frucht* seines Gottvertrauens (s. oben S. 91).

Ein Christ wird man nach orthodoxer Anschauung dadurch, daß man für wahr hält, was Jesus und die Apostel, die sich durch Wunder und

Zeichen als göttliche Boten ausgewiesen haben, lehren. Gewiß darf man der lutherischen Orthodoxie nicht die Meinung aufbürden, der Glaube sei nichts als bloßes Fürwahrhalten einer überlieferten Lehre; auch für sie gibt es keinen Glauben, der nicht wirklich in einem Vertrauen zu Gott bestünde. Aber das letztere ist nach ihrer Überzeugung erst möglich auf Grund eines historischen Glaubens: nur die durch Wunder und Weissagungen verbürgte Offenbarung Gottes macht dem Menschen Mut zum Vertrauen auf ihn. Für Semler dagegen ist christlicher Glaube lediglich „innere eigene Gewißheit" (A. a. e. Nat. unb. Pr. 7); die sittliche Kraft und innere Ruhe, die er durch das Christentum, so wie er es auffaßt, gewinnt, verbürgen ihm dessen Wahrheit. Eines äußeren Wahrheitsbeweises bedarf er nicht.

Ein weiterer wichtiger Unterschied — und vielleicht sogar der entscheidende — ist schließlich darin zu suchen, daß Semler die Absolutheit des Christentums aufgegeben hat. Nach seiner Meinung „können und sollen nicht alle Menschen Christen werden" (L. Gl. 321/22). Er beruft sich darauf, daß auch Petrus endlich lernen und einsehen mußte, daß „unter allem Volk, wer recht tut, oder seiner Erkenntnis von Gott ehrlich folget", Gott angenehm ist (ib. 70). Es schadet nach seiner Ansicht den „sogenannten Heiden" gar nichts, „wenn sie auch von allen Theologis verdammt werden" (Lbb. II 330). Christus selbst hat „das Verdammen" für ganz unrecht erklärt „wegen Allgemeinheit des moralischen Plans Gottes" (ib. 229). Noch immer können „einige Stufen moralischer Wohlfart durch natürliche Religion erreicht werden" (ib. 329). „Verständige, moralische, geübte Menschen sollten die Unendlichkeit der moralischen Welt, und die Ungleichheit der Colonisten, die sich darin frei anbauen und immer eben demselben Gott angehören, besser kennen: als daß sie ihre individuelle Ordnung gar zur höchsten Stufe der wahren Religion für alle andern Menschen erheben wollten" (L. Gl. 203). Diese Toleranz hindert Semler aber nicht, für seine Person im Christentum die höchste Offenbarung Gottes zu sehen (vgl. oben S. 114 f.).

Das alles sind deutliche Abweichungen von dem orthodoxen Kirchenchristentum; sie treten nur deshalb bei Semler nicht so scharf hervor, weil er sich niemals klar und entschieden mit der geschlossenen Weltanschauung jenes Christentums auseinandergesetzt hat. Er hat auch die Kirchenlehre nirgends bekämpft, sondern nur für die Gleichberechtigung seiner Anschauungen gestritten. Er sah, daß jenes Christentum ebenso wie das seinige die Kraft habe, das innere Leben der Menschen sittlich zu beeinflussen. Und da es ihm nur um den praktischen Erfolg der Religion zu tun war, theoretisch-religiöse Vorstellungen ihm aber ziemlich gleichgültig waren, fand er keinen Grnnd, eine gegnerische Stellung zum Kirchenchristentum einzunehmen.

γ) Innere und äußere Gründe für Semlers neue Auffassung des Christentums.

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die meisten Menschen die Religion sich erwählen, die ihrem Charakter entspricht, oder daß sie die Religion, in der sie aufgewachsen sind, nach ihren innersten Bedürfnissen modifizieren. Beides trifft bei Semler zu. Er fühlt seine moralische Schwäche und Unvollkommenheit und hat die Sehnsucht, sie zu überwinden (s. oben S. 105 ff.). Das Christentum bietet sich ihm als Kraftquelle an; darum wird er von dieser Religion angezogen. Dem Leben steht er zaghaft gegenüber und hat ein lebhaftes Empfinden dafür, wie wenig der Mensch sein Schicksal in der Hand hat, wie sehr die äußeren Wechselfälle des Lebens jenes gestalten. Aus dieser Stimmung erwächst seine Sehnsucht nach Anlehnung an eine höhere Macht, der er sein Leben anvertrauen kann (s. oben S. 90). Der Vorsehungsglaube des Christentums verspricht eine göttliche Leitung des Einzellebens; darum nimmt Semler ihn gerne an. Die Überzeugung des Deismus, daß ein Gott die Welt regiere, genügt ihm nicht. Er will persönliche Gemeinschaft mit Gott, wie sie das Christentum gewährleistet (s. oben S. 102 f.). Die Jenseitshoffnung übernimmt er vom Kirchenglauben, weil er eine ewige Dauer der Seligkeit, die Gott ihn hier hat fühlen lassen, wünscht (s. oben S. 125). Was das Christentum der Kirche sonst noch sagt und bietet, braucht er nicht, darum kommt es für ihn nicht in Betracht.

Wenn somit seine Stellung zum kirchlichen Christentum sich größtenteils aus seinen eigentümlichen religiösen Bedürfnissen erklärt, so darf man doch nicht außer acht lassen, daß er im Neuen Testament und auch in der Kirchengeschichte Anknüpfungspunkte für sein religiöses Erleben und seine Auffassung des Christentums finden konnte. Denn so gewiß die Lehren des orthodoxen Christentums sich zumeist auf das Neue Testament gründen lassen oder wenigstens im Keime dort vorhanden sind, so sicher bieten sich dort auch Möglichkeiten für eine ganz andere Auffassung des Christentums. Das hat Semler instinktiv empfunden und so sein eigentümliches Christentum gewonnen.

Er hat nie das Bedürfnis gehabt, sein auf dem Neuen Testament beruhendes Erleben in ein konsequent aufgebautes theologisches System zu bringen; sonst wäre klar zutage getreten, daß es sich bei ihm um eine andere „christliche" Weltanschauung handle, als die der Kirche ist (vgl. oben S. 97). Aber ihm war es bloß um das Praktische in der Religion zu tun; darum kam er auf diesen Gedanken nicht, auch hatte er wohl nicht die Fähigkeit, ein solches System zu entwerfen. Weil das unterblieb, haben sowohl die Orthodoxen als die Naturalisten nicht eingesehen, daß hier eine innerhalb der Kirche neue Auffassung des Christentums sich emporringe, die ihren Grund in einem besonderen Erleben, in eigentümlichen religiösen Bedürfnissen hatte, sich aber zugleich auch auf die Bibel und die Geschichte des Christentums stützen konnte.

e) Die Stellung Semlers zu Deismus und Naturalismus.

Daß Semler seine religiöse Position mit Recht vom Deismus oder Naturalismus unterscheidet, wurde im Verlauf der Arbeit schon öfter erwähnt[1]). Jetzt soll sein Verhältnis zur natürlichen Religion zusammenfassend behandelt werden.

Der deutsche Naturalismus, der kein Materialismus ist, sondern den Gottesglauben beibehält, bedeutet für Semler dasselbe wie der Deismus. Er bekämpft in seinen Schriften dieselben Anschauungen bald als deistisch, bald als naturalistisch und läßt Deisten und Naturalisten dieselbe relative Würdigung angedeihen[2]). Er sieht im Deismus eine Religion, die einen Gott als Urheber der Welt annimmt, die aber seine Vorsehung durchaus mit dem Naturverlauf identifiziert. Bei dieser Ansicht ist nach Semler eine besondere Vorsehung ausgeschlossen, ebenso eine außerordentliche moralische Hilfe[3]). Er bekämpft in seinen Schriften aufs schärfste die Negationen des Deismus. Trotzdem erkennt er ihn als Religion an (s. unten S. 142). Doch wird er der speziellen positiven Überzeugung des Deismus nicht gerecht, die davon ausgeht, durch Gottes Allmacht und Allwissenheit sei die Welt bei ihrer Erschaffung gleich so geordnet worden, daß Wunder unnötig seien, und das Wesen des Menschen sei seit Ewigkeit von Gott so bestimmt, daß er in sich selbst die Kraft habe, das Gute zu tun.

Die persönliche entschiedene Ablehnung der natürlichen Religion liegt durchaus in der Konsequenz seines religiösen und theologischen Standpunkts. Er verlangt nach einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf (s. oben S. 90), er begehrt die Hilfe Gottes zu einem moralischen Leben (s. oben S. 104), er meint in der Geschichte besondere Offenbarungen Gottes anerkennen zu müssen (s. oben S. 112 ff.). Der Theist teilt die optimistische Weltbetrachtung des Deisten, der mit dem natürlichen Lauf der Dinge und mit der eigenen Kraft zufrieden ist, nicht. So kann Semler in der Welt des Naturalismus seinen Gott nicht finden. Er hofft, daß die Naturalisten nie „den Begriff von Gottes Verhältnis und Wirkung auf die Seelenkräfte mancher Menschen, ganz und gar abschaffen oder aufheben, ausrotten können" (L. Gl. 124).

Das Christentum ist für ihn nicht die absolute Religion (s. oben S. 139), sondern nur die beste der historischen Religionen. So ist ihm auch die natürliche Religion keineswegs eine ewige Vernunftreligion,

---

[1]) s. oben S. 83, 90, 105, 107, 113, 115, 120, 140.

[2]) vgl. besonders die Schriften: „Zusätze zu Lord Barringtons Versuch über das Christentum und den Deismus" und „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten", ferner „Letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion".

[3]) Diese Gedanken durchziehen die meisten Schriften Semlers; vgl. besonders L. Gl. 124/25, 128/29, 130, 281, 320; V. e. fr. th. L. 98; V. d. Kgl. E. 135; A. a. e. Nat. unb. Pr. Vorr. XXIX f.

sondern (wie auch das Judentum [s. oben S. 114]) eine Vorstufe des Christentums. „Diese christliche neue Ordnung setzt der Zeit nach sowohl die sogenannte natürliche Religion voraus, deren Umfang nie gleich groß gewesen ist, auch nach der Absicht Gottes nicht hat sein sollen; als auch manche neue Mittel unter einzelnen menschlichen Gesellschaften von Abraham an; wodurch ein Zusatz zu der schon geschwächten natürlichen Religion gekommen ist" (V. e. fr. th. L. 583; vgl. L. G. 83/84). Die natürliche Religion ist wie jede historische Religion der Veränderlichkeit unterworfen, in ihr gibt es verschiedene Meinungen, Zeiten der Blüte und des Verfalls (L. Gl. 337, 256; V. e. fr. th. L. 231, 98).

Den Versuch mancher Naturalisten, die natürliche Religion an die Stelle des Christentums zu setzen, hält Semler für ebenso töricht wie das Bestreben, alle Menschen zu Christen zu machen (A. a. e. Nat. unb. Pr. Vorr. XXV; L. Gl. 290; V. e. fr. th. L. 260; L. Gl. 237, 321 f., 324; Zus. zu Lord Ba. V. Vorr. XVII). Er ist überzeugt, daß die Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen in der Verschiedenheit der Menschen ihren vollberechtigten Grund hat. „Die moralische Welt ist ganz gewiß nicht weniger in sehr ungleiche Climata oder unabänderliche Einflüsse schon eingeteilt, als die Lage der Erdkugel, durch welche die Arten der physischen Produkte immerfort verschieden sind. Es konnte also an Naturalisten so wenig fehlen, als an einer ihnen immer entgegenstehenden Partei; und da der Ertrag der moralischen Welt ebenso unendlich ungleich sein kann, ohne Schaden der einzelnen Subjekte, wie wir es in der körperlichen Welt, bei aller immer großen Unwissenheit einsehen: so kann kein Grund angegeben werden, warum es nicht ebenso wohl unter den Menschen ernstliche Liebhaber einer fortgehenden moralischen Wirkung Gottes ferner geben möge, die ihre Verehrung Gottes und die Erfahrung ihrer größern moralischen Wohlfart immer wieder selbst darauf bauen: als es Naturalisten immer gibt und geben wird, welche den Grundsatz von Gottes moralischer steter Wirkung in Menschen zu besonderer Regierung ihrer Seelenkräfte, für sich nie bejahen" (L. Gl. 130; vgl. ib. 316, 123 f., 111). Mit dieser Weitherzigkeit ragt Semler über die Orthodoxie seiner Kirche und über den zeitgenössischen Naturalismus weit hinaus. Er ist von Natur nicht streitbar. In seinen Schriften wird er bloß in der Verteidigung heftig, wenn er fühlt, daß man ihn mißversteht oder verdächtigen will. Aber seine Toleranz entspringt nicht nur einer irenischen Naturanlage, sondern wurzelt in der Erkenntnis, daß die Religion eines Menschen kein Zufallsprodukt sei, sondern ein Ergebnis natürlicher Wesensanlage. Darum darf er als Vorkämpfer des modernen religiösen Individualismus betrachtet werden.

So versteht man es, daß er den Deismus in seinen ernsten Vertretern nicht verwirft, ihn vielmehr als Religion anerkennt. Er will nur das Christentum davon unterschieden wissen und kämpft leidenschaftlich gegen die Naturalisten, die es aus der Welt schaffen wollen oder als

wissenschaftlich überwunden hinstellen (vgl. oben S. 113, 142). Sonst aber versagt er auch dem Naturalismus die Achtung nicht. Kein billiger Christ wird nach seiner Meinung leugnen, „daß es tugendhafte, große, gemeinnützige Charaktere gibt, unter den sogenannten Naturalisten und unter allen Unchristen" (L. Gl. 266). Ja es ist „gar nicht daran zu zweifeln, daß mancher Naturalist so viel erhabene reine Bewegungen des Gemüts zu Gott haben und unterhalten mag, als viele Christen noch gar nicht kennen" (Zus. zu Lord Ba. V. 117). Nichts liegt Semler ferner, als gegen einen rechtschaffenen Naturalisten „das alte Kirchenanathema, unnützer Weise, in Andenken oder gar in Vorschlag zu bringen" (L. Gl. 296). „Naturalismus und Christentum haben noch dazu so viele Stufen, deren jede zur moralischen Wohlfart des Inhabers hinreicht; wenigstens kann das Urteil anderer darin nichts ändern, ohne Einwilligung des bisher zufriedenen Inhabers" (ib. 323/24). Alle guten Naturalisten, „die ja auch die reine Tugend vornehmlich zur Religion rechnen", können gar keinen Streit „mit dem Privatchristentum" haben (ib. 290). Jedem steht es frei, besondere Wirkungen Gottes in der Welt anzunehmen oder abzulehnen; an eine göttliche Vorsehung, an Gottes „wirksames stetes Verhältnis" zur Welt kann man in beiden Fällen glauben (ib. 291). Semler mißbilligt „die übertriebene Unterscheidung der christlichen Religion von der natürlichen, wobei manche gar sie einander entgegengesetzt haben"; eine solche Unterscheidung habe stets „mehr wirklichen Schaden als gewissen Vorteil nach sich gezogen". „Sie gehören aber beide durchaus zusammen; wie man den Menschen nicht vom Christen trennen kann" (B. d. Fr. Vorr. XXV). Man darf aber dabei nicht vergessen, daß Semler sich stets sehr energisch gegen eine Identifizierung von Christentum und natürlicher Religion ausgesprochen hat (s. oben S. 115 f.).

Der Christ und der Naturalist sollen sich nicht bekämpfen, sondern einen edlen, sittlichen Wettstreit führen: „Welcher von beiden empfiehlet mehr und gewisser die Ehre und Herrlichkeit Gottes, durch sein Leben und Sterben: das ist die Probe" (Zus. zu Lord Ba. V. 288). Semler ist natürlich überzeugt, daß dem Christentum der Vorzug zukomme. Er kennt „Deisten von besserer und schlechterer Gattung" (ib. 84). Bei den letzteren fürchtet er, daß die sittliche Strenge und Heiligkeit, wie sie das Christentum verlangt, herabgemindert werde. Solchen Gegnern will er als Christ „die ganze Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Leben" überlassen (V. d. Kgl. E. 137). Sein „engbrüstiges Christentum" ist ihm lieber (Lbb. II Vorr. XIII). Doch auch bei den ernsten Naturalisten findet er nicht die spezifisch christliche Heiligkeit, die ihm als Ideal vorschwebt. Er kennt keine von ihrer Art, „die einen solchen moralischen Zustand hätten oder liebten", als er so gewiß hat, liebt und vorzieht (ib. XIII). An der wissenschaftlichen Möglichkeit des Naturalismus hat er nicht gezweifelt, aber aus religiösen und sittlichen Gründen ist er selbst einen andern Weg gegangen.

III. Semler und die rationalistische Auffassung vom Christentum.

Diestel rühmt als ein Verdienst Semlers, „daß er den Zweifel an der orthodoxen Überlieferung aus den Bahnen einer nihilistischen und glaubenslosen Verneinung in das Geleise ernster, tiefgegründeter, echt wissenschaftlicher Forschungsarbeit hinüberlenkte". In diesem Sinne nennt er Semler einen „der Väter der neueren Theologie".[1] Semler kann wohl mit Recht so bezeichnet werden, weil er die historische Bibelkritik in die deutsche Theologie eingeführt hat.

Im Zusammenhang damit erhebt sich die Frage, ob er als Vorläufer und Bahnbrecher des theologischen Rationalismus bezeichnet werden kann. Der Rationalismus ist eine in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts innerhalb der Kirche aufkommende theologische Richtung, welche die Vernunft als höchste Norm in religiösen Fragen betrachtet und sie darum auch „zum Richter über das Christentum" macht, aber „den Kern des Christentums" als vernünftig ansieht.[2] Gegenüber dem radikalen, vielfach kirchenfeindlichen Naturalismus, der das Christentum verwirft und nur die natürliche Religion gelten läßt, erkennt der kirchliche Rationalismus das Christentum an, identifiziert es aber in der Hauptsache mit der natürlichen Religion. Zwischen dem Naturalismus und diesem kirchlichen Rationalismus handelt es sich also mehr um einen Unterschied der Stimmung gegenüber dem Christentum als um ernste wissenschaftliche Differenzen. Es wäre falsch, Semler einfach als Rationalisten zu bezeichnen. In seinen Schriften findet sich keine Stelle, wo er im Namen der Vernunft die kirchlichen Glaubensartikel kritisiert. Das von ihm vertretene Prinzip der historischen Forschung konnte im Gegenteil dazu dienen, den Glauben der Aufklärung an ewige Vernunftwahrheiten zu überwinden. Trotzdem läßt sich eine Hinneigung Semlers zu einer rationalistischen Auffassung des Christentums nicht bestreiten.

Das Christentum ist für ihn kein irrationales Phänomen der Geschichte, das nur Glauben, nicht Denken verlangt. Er sieht in der Vernunft nicht eine Gefahr, sondern eine Hilfe für die Religion. Es ist nach seiner Meinung „eine leere Abstraktion, daß man Religion und Vernunft voneinander trennt und gar sich entgegensetzt; man ändert die Bedeutung des Namens Vernunft[3]; denn sonst ist eben derselbe Mensch,

---

[1] Z. f. d. Th. XII. Bd. 1867, 498.

[2] H. Hoffmann, Die Aufklärung, Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Reihe. 19. Heft, Tübingen 1912, 40 ff.

[3] Indem man sie als ihrem Wesen nach religionsfeindlich bezeichnet.

dem ich zuschreibe, er stehe im Glauben, oder habe lebendige Erkenntnis der christlichen Lehre, gerade unter stetem neuem und besseren Gebrauche seiner Vernunft zu dieser christlichen Übung gekommen" (V. e. fr. th. L. 210). Semler redet zwar nirgends in seinen Schriften von einer unwandelbaren natürlichen Vernunft im Sinne der Aufklärung, aber die positive Wertschätzung der Vernunft als des menschlichen Erkenntnisvermögens, die aus den angeführten Worten spricht, verbindet ihn mit dem Rationalismus.

Für die rationalistische Auffassung vom Christentum ist Jesus der Lehrer der Menschen. Er erlöst die, welche sich ihm zuwenden, allein durch seine Lehre. Für Semler besteht „das Wesen des Christentums" in einer innerlichen sittlich-religiösen Erneuerung, die durch die Lehre Jesu zustande kommt (s. oben S. 98). Auch seine Ausführungen über die Erlösung (s. oben S. 135 f.) haben erkennen lassen, wie nahe er der rationalistischen Erlösungstheorie steht. Aber wenn er auch keine eigene dogmatische Definition von Erlösung gibt, scheint sie ihm doch mehr als eine nur sittliche Besserung durch Belehrung zu bedeuten (vgl. z. B. oben S. 116). Semler denkt wohl als Theologe in dieser Frage schon rationalistisch, während sein frommes Gemüt noch unter dem Eindruck der kirchlichen Anschauung von der Erlösung als einem geheimnisvollen Wunder steht.

Bei Semler findet sich dieselbe hohe Wertschätzung der Moral, die den Rationalismus kennzeichnet. Bibel und Christentum werden von letzterem darnach beurteilt, was sie zur moralischen Hebung des Menschen leisten. Semler rühmt, daß er sich „der Kraft der Religion, also auch ihres Wesentlichen" bewußt sei (s. oben S. 96). Wert und Wahrheit der Religion bemißt er nach dem sittlichen Erfolg (s. oben S. 88 ff., 95 ff., 111, 113 f., 116, 131 f.). Trotzdem ist bei Semler die Religion noch nicht bloßer Moralismus geworden. Wenn er z. B. von der „seligmachenden heiligenden Kraft der christlichen Lehre" (s. oben S. 111) oder von der „moralischen Seligkeit", die eine Folge lebendiger Gotteserkenntnis ist (s. oben S. 118), spricht, gewinnt man den Eindruck, daß ihm das Christentum eine sittlich-religiöse Macht bedeutet.

Die Stellung zum Wunder scheidet Semler prinzipiell vom Rationalismus. Sein Vorsehungsglaube ist Wunderglaube, denn er rechnet mit einem Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen. Ebenso werden die neutestamentlichen Wunder von ihm nicht geleugnet (s. oben S. 91). Aber diese Wunder dienen ihm nicht mehr zum Beweis des Glaubens; ja er verlangt nicht einmal von jedem Christen, daß er von ihrer Tatsächlichkeit überzeugt sei (s. oben S. 91). Hat das Wunder erst seine zentrale Bedeutung für den Glauben verloren, dann ist kein großer Schritt mehr zu seiner Negation. Semler ist freilich fest überzeugt von der göttlichen Hilfe für den Frommen (s. oben S. 86 f.). Doch sein Vorsehungsglaube ist kein mirakelsüchtiger Wunderglaube mehr, sondern ein persönliches Vertrauen auf Gottes übernatürlichen Beistand, der erlebt, nicht für andere bewiesen werden will. Dieser Rest des alten biblischen Wunder-

glaubens[1]) konnte in der Zeit nach Semler sich um so weniger erhalten, je mehr Philosophie und Naturwissenschaft den unverrückbaren Kausalzusammenhang alles Geschehens aufzeigten. Bei Semler liegt der Grund seines Festhaltens an dieser Art von Vorsehungsglauben in persönlichen religiösen Bedürfnissen.

Ähnlich verhält es sich mit seinem Glauben an die göttliche Offenbarung (s. oben S. 112 ff.). Er zweifelt nicht daran, daß Gott selbst manchen Menschen von Zeit zu Zeit neue religiöse Erkenntnisse mitgeteilt habe. Die göttliche Inspiration ist eine innere, sie erfolgt bei den Offenbarungsträgern „durch eine Wirkung in ihren Verstand und Willen" (s. oben S. 112). Die biblische Anschauung, daß Gott persönlich mit Menschen spricht (wie z. B. mit Moses auf dem Berg Sinai), ignoriert Semler. Daraus darf man wohl schließen, daß er derartige Ansichten von göttlicher Offenbarung nicht teilt. Sein Offenbarungsglaube beschränkt sich auf eine Wirksamkeit Gottes in den Seelen mancher Menschen. Für ihn streitet er gegenüber dem Naturalismus (L. Gl. 124). Er kennt keinen Offenbarungsbeweis durch Wunder (s. oben S. 113); nur durch seine sittlich-religiöse Kraft zeigt das Christentum seine Überlegenheit über den Naturalismus (s. oben S. 115 f.). Darum kämpft er bloß für das Recht seines Offenbarungsglaubens gegenüber Naturalisten, die jede Offenbarung als unmöglich hinstellen (s. oben S. 90, 113). Göttliche Offenbarung ist nach seiner Überzeugung nicht etwas speziell Jüdisch-Christliches; sie findet sich auch bei den Heiden (s. oben S. 112 f.). Das alles bedeutet eine starke Reduzierung des orthodoxen Offenbarungsbegriffs. Semler hält mit seiner Ansicht von übernatürlicher Einwirkung Gottes auf den Menschengeist persönlich die Grundidee des Supranaturalismus fest; durch die Art und Weise aber, wie er letztere vertritt (Beschränkung der Offenbarung auf innere Inspiration, Ablehnung eines Offenbarungsbeweises, Anerkennung der Offenbarung auch bei den Heiden), bereitet er, ohne es zu wollen, die rationalistische Negation der Offenbarung vor.

So zeigen sich in Semlers Theologie an verschiedenen Punkten Ansätze zu einer rationalistischen Auffassung des Christentums, während seine persönliche Frömmigkeit noch eine entschieden supranaturalistische Färbung hat.

---

[1]) Man denke sich zwei religiöse Menschen. Der eine glaubt, Tote können durch ein göttliches Wunder heute noch ebenso wie zur Zeit Jesu auferweckt werden. Der andere bestreitet die neutestamentlichen Totenerweckungen nicht, rechnet aber nicht damit, daß solche Wunder auch heute noch geschehen können. Dagegen ist er etwa überzeugt, daß Gott ihm eine passende Stellung verschaffen werde, wenn er ihm vertraue. Beide sind also in der Überzeugung einig, daß der Kausalzusammenhang von Gott durchbrochen werden könne. Und doch wird man nicht den bedeutenden Gradunterschied in dem Wunderglauben beider verkennen. In Semlers persönlichem Leben spielt bloß noch die Art von Wunderglauben eine Rolle, die Gottes Eingreifen in die Welt in Form von Ereignissen annimmt, die an sich gar nichts Wunderbares haben.

IV. Urteile über Semler als religiöse Persönlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart.

Weil Semler sein Christentum nicht deutlich dem der Kirche gegenübergestellt hat, zeigt sich nicht bloß bei den Zeitgenossen, sondern auch bei den Späteren eine gewisse Unsicherheit in der Beurteilung seiner religiösen Persönlichkeit. Die Orthodoxen können ihm zwar die Frömmigkeit nicht absprechen; da aber die theologischen Ansichten, die für sie die Merkmale des wahren Glaubens sind, bei Semler fehlen, setzen sie seine Religiosität herab oder suchen nachzuweisen, daß sie bloß ein Erbe seiner pietistischen Zeit sei.

Nach Tholuck hat Semler „keine ernste Richtung des Ewigen", doch hat er „vom Pietismus einen echten Grund von Gottesfurcht mitgenommen" [1]). In Wirklichkeit aber schätzt Semler „die Kennzeichen der Gottesfurcht" schon als Kind hoch, ehe er in die pietistischen Kreise eintritt (s. oben S. 81). Den Ernst seiner Religiosität kann man bloß leugnen, wenn man sich nicht bemüht, in seine eigentümliche Gedankenwelt einzudringen (vgl. S. 79 ff., 88, 105 ff.).

H. Schmid erkennt an, daß Semler an dem, was er Christentum nenne, „mit ganzer Seele" hänge, und daß ihm sein Glaube „das teuerste Gut" sei. Doch beklagt er die Abwendung Semlers von der Theologie der Kirche und bedauert, daß infolgedessen „ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit" am Glauben habe Schiffbruch leiden müssen [2]). Es ist schwer verständlich, wie man einem Menschen, der im Leben und Sterben an Gott und ein Jenseits geglaubt hat „Schiffbruch am Glauben" vorwerfen kann. Schmid kennt aber nur den orthodoxen Glauben und wird der neuen Auffassung des Christentums bei Semler nicht gerecht.

F. Chr. Baur meint, für Semler sei das Christentum „seinem wahren Wesen nach nur das von Christus für das Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Recht des Individuums, im Gegensatz gegen alles, was sich als öffentliche Religion geltend macht, seine eigene Privatreligion zu haben" [3]). Semler kämpft allerdings für das Recht der Privatreligion (s. oben S. 130), aber er sagt deutlich: „Noch so viele besondere Modifikationen der Vorstellungen über Vater, Sohn und Geist Gottes schaffen kein Gegenteil des Christentums, sondern eine größere Ausbreitung der christlichen Gesellschaft; es bleibt aber eben derselbe neue Grund und erste

[1]) Tholuck, Vermischte Schriften, 2. Teil, Hamburg 1839, 48. Ähnlich meint Kahnis, daß Semler sich vom Pietismus her eine gewisse persönliche Frömmigkeit bewahrt habe (Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Leipzig 1874, 91).

[2]) H. Schmid, Die Theologie Semlers, Nördlingen 1858, 2, 3/4.

[3]) F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, 141.

Inhalt einer neuen Religion durch den Glauben an Vater, Sohn und Geist Gottes" (L. Gl. 205). „Die neuen Urkunden der christlichen Religion sind und bleiben unleugbar der erste und stete fortgehende Erkenntnisgrund der christlichen Religion, für alle Lehrer sowohl als für alle Christen" (N. V. 22).

Eine gerechte und vorurteilslose Würdigung hat Semler erst bei den Neueren gefunden, die sich mit seiner Theologie beschäftigt haben. Karo rühmt seine „warme und innige Frömmigkeit"[1]), Hoffmann bezeichnet „ernste Gottesfurcht, ein festes Sich-gebunden-Fühlen an den göttlichen Willen und eine gewissenhafte Erfüllung seiner Gebote" als Merkmale seiner Frömmigkeit[2]). Nach Gastrow hat Semler eine „gesunde, harmlose, weltoffene Art der Frömmigkeit"[3]). Zscharnack urteilt, Semler habe sich durch seine Jugenderfahrungen „eine Frömmigkeit und ein religiöses Interesse bewahrt, wie wir es nicht überall im Rationalismus finden"[4]).

---

[1]) G. Karo, J. S. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing, Berlin 1905, 6.

[2]) H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, 23

[3]) P. Gastrow, J. S. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing, Gießen 1905, 31.

[4]) L. Zscharnack, Lessing und Semler, Gießen 1905, 18.

Dritter Teil.

Eine Vergleichung von Reimarus und Semler.

Die dritte und letzte Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist, die beiden Männer, deren religiöses Erleben dargestellt wurde, miteinander zu vergleichen. Es verleugnet sich bei ihnen nicht, daß sie einer Zeit angehören, in der das selbständige Denken in religiösen Angelegenheiten erwacht ist. Darum weist ihre Religiosität gemeinsame Züge auf. Und doch ist ihre Frömmigkeit im tiefsten Grunde eine verschiedenartige. Das ist nicht verwunderlich; denn wer für das Recht der inneren Überzeugung gegenüber der Tradition kämpft, wird nur das eigene religiöse Erleben für sich maßgebend sein lassen. Dieses aber wird bei jedem Menschen stets seine besondere Form annehmen.

A. Gemeinsames.

a) Ablehnung der Autorität der Bibel.

Für Reimarus und Semler ist der Autoritätsglaube, der in der Kirche des 17. Jahrhunderts noch geherrscht hatte, eine Unmöglichkeit geworden. So lehnen sie beide die absolute Gültigkeit der Bibel ab. Reimarus legt an letztere den Maßstab seiner persönlichen religiösen und sittlichen Ideale an, und da sie diesen nicht entspricht, kann er sie nicht als Offenbarung Gottes betrachten. Für Semler ist nur das in der Bibel Wort Gottes, was sich als religiös und sittlich fördernd erweist. Der einzelne muß aus ihr das auswählen, was er für sich als heilsam erkennt. Auch Semler ist vieles in der Bibel, besonders im Alten Testament, religiös und sittlich wertlos. Reimarus meint, man müsse die Bibel entweder ganz als Gottes Wort ansehen oder aber rein als menschliches Werk. Er hat wohl die schwereren Kämpfe durchgemacht und erscheint in theologischer Hinsicht als der konsequentere; denn sobald der alte Inspirationsbegriff aufgegeben ist, ist die Bestimmung, was als göttlich und was als menschlich in der Bibel anzusehen ist, vollständig der Willkür preisgegeben. Semler tritt an die Frage nach der Autorität der Bibel schon mit einem durch geschichtliche Studien erweiterten Blick heran; die verschiedenen theo-

logischen Anschauungen, die er in der Geschichte der Kirche kennen gelernt hat, sind schon zum Teil in der heiligen Schrift vorhanden. Ihm ist die Bibel prinzipiell kein inspiriertes Buch, sondern nur ein Zeugnis von Menschen, die erlebte Offenbarungen niedergeschrieben haben, von denen auch die folgenden Generationen zehren können. Nicht das Ansehn der Bibel als des urchristlichen Kanons, nicht Wunder und Weissagungen verbürgen die Göttlichkeit mancher Bücher oder Teile der Schrift, sondern deren religiöse Brauchbarkeit. Semler hat also eine vollständig neue Stellung zur Bibel, deren Tragweite er sich selbst noch gar nicht klar bewußt geworden ist. Eine solche Auffassung der Bibel lag völlig außerhalb des Gesichtskreises von Reimarus. Falls er sie kennen gelernt hätte, würde er sich doch nicht mit ihr haben befreunden können, da er in seinem an der Welt gewonnenen religiösen Erleben einen festeren Halt erlangt zu haben glaubte als in Offenbarungen der Vergangenheit. Die Stellung zur Bibel ist also bei beiden eine verschiedene; gemeinsam aber ist ihnen, daß sie es gewagt haben, die Autorität derselben in religiöser Beziehung zu verneinen und das eigene Erleben zur höchsten Instanz zu erheben.

b) Ablehnung der Autorität der Kirche.

Auch die Autorität der Kirche lassen Reimarus und Semler nicht gelten. Reimarus kennt nur das Christentum seiner Kirche, aber eben dieses verwirft er aus sittlich-religiösen Gründen; und darum kann eine Kirche, die es lehrt, ihm auch nichts mehr bedeuten. Seine eigene Religion ist völlig unabhängig von ihr; bloß aus äußeren Gründen hat er sich nicht von ihr getrennt.

Semler unterscheidet die öffentliche und die private Religion. Die erstere wird durch die Kirche repräsentiert, die ein Bekenntnis braucht, nach dem sich ihre Diener äußerlich zu richten haben. Aber wichtiger als sie ist ihm die private Religion: sein eigenes religiöses Leben, das sich keineswegs nach der Kirchenlehre richtet. Er hat die Kirche nicht bekämpft, weil er ihre praktischen Erfolge schätzte, aber ihre Lehre und ihr Bekenntnis waren ihm in keiner Weise Autorität. Ja wenn sie es gewagt hätte, sich zur Herrin über sein Gewissen aufzuwerfen, so hätte er sie sicher zurückgewiesen und auf die Zugehörigkeit zu ihr verzichtet.

c) Die moralische Beurteilung der Religion.

Einig sind beide ferner darin, daß sie den Hauptnachdruck auf das Moralische in der Religion legen.

Reimarus greift das Christentum seiner Kirche aus sittlichen Gründen an, er kann wegen der ethischen Mangelhaftigkeit der sogenannten Träger der göttlichen Offenbarung in der Bibel diese nicht als Gottes Wort an-

erkennen; er ist überzeugt, daß sein Gottesbegriff sittlich höher steht als der christliche und strengere Anforderungen an den Menschen stellt als dieser. So wird es begreiflich, daß er überhaupt mehr Nachdruck auf die Werke als auf den Glauben legt, daß er die Exklusivität des Christentums fallen läßt und auch die Menschen anderer Religionen allein nach ihrer Moral beurteilt.

Auch Semler schätzt den Wert des Christentums und überhaupt jeder Religion nach der Sittlichkeit, die sie fordert und vermittelt. Er ist zwar überzeugt, daß der christliche Gott, den er erlebt hat, das höchste sittliche Ideal ist, aber dieser Gott ist ihm nicht mehr identisch mit allen Gottesvorstellungen der Bibel. Reimarus ist zunächst noch der Meinung, es handle sich in der Bibel überall, wo Gott redend und handelnd eingeführt wird, um wirkliche göttliche Worte und Taten; daher kommt er in die schwersten inneren Konflikte. Semler dagegen ist über dieses Problem schon hinausgewachsen. Er unterscheidet in der Bibel Göttliches und Menschliches, und zwar auf Grund der moralischen Wirkungen, die von ihren einzelnen Teilen und Stellen ausgehen. Aus der Geschichte kennt er Rechtgläubige, die doch keine moralischen Christen waren, und muß andererseits anerkennen, daß es Naturalisten gibt, die sittlich höher stehen als manche Kirchenchristen. Während bis dahin vielfach in der lutherischen Kirche in einseitiger Weise die Notwendigkeit des Glaubens stärker als die eines sittlich guten Lebens betont wurde, gehören Reimarus und Semler zu den Männern der Aufklärung, die den Menschen in erster Linie nach der Moral beurteilen. Ja die Religion selbst — das ist das wichtigste — wird jetzt auf ihren sittlichen Gehalt hin geprüft. Diese von ethischen Motiven geleitete Untersuchung macht vor dem Gottesbegriff selbst nicht Halt: aus sittlichen Gründen wendet Reimarus sich gegen den Gott der Bibel, und Semler wäre zu demselben Resultat gekommen, wenn er die Kundgebungen, die dort Gott zugeschrieben werden, überall als göttlich angesehen hätte.

d) Die Gestaltung der Frömmigkeit nach den religiösen Bedürfnissen.

Es ist bei Reimarus und Semler auffallend, wie sehr ihre Religion gerade ihren religiösen Bedürfnissen entspricht. Damit soll nicht gesagt sein, daß ihre Religiosität bewußt vollständig subjektivistisch ist und nur aus Postulaten besteht. Beide glauben objektive Gründe für ihr Erleben zu haben, aber als wahr gilt ihnen nur, was sie erleben können. Reimarus hat eine natürliche Freude an der Schönheit und Harmonie des Weltalls. Für sie sucht und findet er einen Halt im Glauben an die Schöpfung und Regierung der Welt durch Gott. Bei Semler zeigt sich das Bedürfnis nach einer sein Leben bis ins kleinste lenkenden Macht; ihm genügt der gewöhnliche Weltlauf nicht, er braucht die Vorstellung eines

Gottes, der jenen immer wieder zugunsten des Menschen wenden kann. Besonders verlangt er nach göttlicher Hilfe zu einem sittlich guten Leben: die natürlichen Kräfte zum Guten, die von Gott dem Menschen gegeben sind, reichen für diesen nicht aus, er bedarf noch einer besonderen Unterstützung. Das orthodoxe Christentum dagegen fragte nicht in erster Linie nach den religiösen Bedürfnissen des Menschen. Gewiß wollte es auch diesen gerecht werden; aber als erste Pflicht des Menschen stellte es seine Unterordnung unter eine übernatürliche Wahrheit hin, die ihn auch über seine eigene Person und seine wahren Bedürfnisse allein richtig zu belehren imstande sei. Bei Reimarus und Semler ist es umgekehrt: sie gehen von sich, von ihren eigenen Grunderlebnissen aus und finden in ihrer Religion das, was sie brauchen. Und für die Wahrheit ihres Erlebens bürgt ihnen nicht mehr die Bibel, die Kirche oder übernatürliche Wunder, sondern allein der praktische Wert ihrer Erfahrungen. Ohne sich dessen klar bewußt zu sein, nähern sie sich der Meinung, in der Religion sei wahr, was das innere religiöse Verlangen befriedige.

B. Verschiedenes. Die verschiedene Stellung zum Christentum und das verschiedene religiöse Erleben.

Die beiden Männer, die so manches miteinander gemeinsam haben, nehmen doch zum Christentum eine ganz verschiedene Stellung ein. Reimarus kennt nur das orthodoxe Christentum; in ernster Auseinandersetzung mit ihm kommt er zu einem ablehnenden Resultate, teils aus sittlich-religiösen Gründen, teils weil er ein Erleben hat, das ihm andere Vorstellungen von Gott und den Menschen gibt. Semler hat sich niemals in der Weise mit dem orthodoxen Lehrsystem auseinandergesetzt wie Reimarus. Da bei ihm der Trieb, das religiöse Erleben durch Vorstellen festzuhalten und zu begründen, nicht so stark entwickelt ist wie bei Reimarus, so hat er nicht eingesehen, daß die Kirchenlehre der erkenntnismäßige Ausdruck von ganz bestimmten Glaubensanschauungen ist. Statt zu untersuchen, wie weit er mit diesen noch übereinstimmt, vertritt er die Meinung, daß durch Abweichungen von der orthodoxen Theologie der religiöse Kern des Christentums nicht berührt werde. Im Gegensatz zu Reimarus hält Semler an dem, was er Christentum heißt, unbedingt fest. Für ihn ist spezifisch christlich der Glaube an besondere göttliche Offenbarungen, an eine Vorsehung, die über dem Naturlauf steht, und an eine außerordentliche moralische Hilfe. Reimarus hat mit der Möglichkeit eines solchen Christentums, wie Semler es vertritt, nicht gerechnet; wäre es aber auch in seinen Gesichtskreis getreten: er hätte sich kaum dazu bekannt. Er hat an der Welt und im eigenen Leben eine Offenbarung Gottes erlebt, die jede andere für ihn unnötig macht. Hier wie dort erfährt er auf das

lebendigste und innigste eine Vorsehung, die alles von jeher weislich geordnet hat. Auf Grund seiner Erfahrungen ist er davon überzeugt, daß der Mensch Freude am Guten und Kraft dazu habe. Dem stehen bei Semler andere Erfahrungen von der menschlichen Ohnmacht zum Guten, von besonderen Eingriffen der Vorsehung, vom Erleben gerade des Gottes, den Jesus verkündet hat, gegenüber. Darum scheiden sich ihre Wege. Spräche man auch vom streng orthodoxen Standpunkte aus Semler den Namen eines Christen ab, so müßte man doch zugeben, er habe eine andere Religion und Religiosität als Reimarus.

Beide haben sich persönlich nicht gekannt, aber Semler hat die von Lessing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmente scharf bekämpft. Der Streit dreht sich dabei um die Entstehung des Christentums. Semler macht hier gegen Reimarus vieles mit Recht geltend, wird sich aber nicht darüber klar, daß Reimarus mit einem andern als dem orthodoxen Christentum gar nicht rechnet und demgemäß ein Christentum bekämpft, das von dem seinigen (Semlers) weit verschieden ist. Seine gereizte Stimmung erklärt sich daraus, daß er sich in eben diese Anschauungsweise des Reimarus, nach der es nur entweder ein orthodoxes Christentum gibt oder gar keins, absolut nicht hineinzuversetzen vermag. Wären beide Männer sich persönlich nähergetreten, so hätte gewiß Reimarus dem Christentum Semlers die Achtung gezollt, die er dem seiner Kirche versagte, und Semler hätte Reimarus und seine Religiosität aufrichtig als vollgültig anerkannt. Beide hätten wohl auch deutlich erkannt, daß ihr verschiedenes religiöses Erleben nicht der Willkür entstammt, sondern dem tiefsten Grunde ihrer Persönlichkeit, der sich bei keinem Menschen restlos erklären läßt.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Hermann August Immanuel Köstlin, wurde am 22. Januar 1884 zu Linsenhofen in Württemberg als Sohn des dortigen Pfarrers Eduard Köstlin geboren. Bis zu meinem 14. Lebensjahre besuchte ich das Gymnasium zu Cannstatt; sodann durchlief ich die niederen theologischen Seminare Schöntal und Urach und erhielt 1902 das Reifezeugnis beim Konkursexamen zu Stuttgart.

Im Herbst 1902 bezog ich die Universität Tübingen, um mich dem Studium der evangelischen Theologie zu widmen. Herbst 1907 erstand ich die erste, Sommer 1910 die zweite theologische Dienstprüfung. Seit 1. April 1913 bin ich Prediger der freireligiösen Gemeinde zu Magdeburg.

Allen meinen Lehrern bin ich zu Dank verpflichtet; besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Dr. Adickes, der mich auf das Thema dieser Arbeit hingewiesen und mich bei der Ausarbeitung freundlich unterstützt hat.